AMALIA PEZZALI

Śāntideva
e il
bodhicaryāvatāra

250·7
शान्ति | बो

Śāntideva è un mistico del buddhismo. Visse in India nel VII e VIII sec. d.C. e rappresenta il pensiero piú elaborato e completo della scuola del sentiero di mezzo, prima che tale religione si intinga di tantrismo e che scompaia poi dalla sua terra di origine.
«La discesa nel sentiero dell'illuminazione o del risveglio», *Bodhicaryāvatāra* (la graduale ascesi del *bodhisattva*, il buddhista compassionevole, monaco o laico, che rinuncia a entrare subito nel *nirvāna* per salvare tutti gli esseri) presenta il cammino di conoscenza da percorrere per ottenere l'onniscienza o la saggezza. E' un gioiello della letteratura buddhista, paragonato all'*Imitazione di Cristo* di Thomas da Kempis, per il tenore del suo contenuto. Di grande afflato lirico, il poema si snoda seguendo una prospettiva rigorosamente scientifica.

Śāntideva is a mystic of Buddhism. He lived in India in the 7th and 8th centuries A.D. He represents the more evolved and complete form of thought of the school of the « middle way », before such a religion starts to turn to tantrism and later disappears from its land of origin.
«The descent into the path of illumination or awakening», *Bodhicaryāvatāra* (the gradual ascent of the *bodhisattva*, the compassionate Buddhist, monk or layman, who renounces to enter promptly into *nirvāṇa* to save all beings) shows the way of knowledge which one must follow to reach omniscience and wisdom. It is a jewel of Buddhist literature, which can be compared to the *Imitation of Christ* by Thomas a Kempis for the level of its tenet. It is a work of great lyrical inspiration, which develops following a strict scientific prospect.

L. 12.000 i.i.

BIBLIOTECA SCIENTIFICA/11

AMALIA PEZZALI

ŚĀNTIDEVA,
IL BODHICARYĀVATĀRA
e le Kārikā del Śikṣāsamuccaya

Editrice Missionaria Italiana
Via Arcoveggio, 80/7 - 40129 Bologna

240.9
SANTI I

N. A. 253

Proprietà riservata alla E.M.I. della Cooperativa
«Servizio Missionario» - Via Arcoveggio, 80/7 - 40129 Bologna

---

Finito di stampare in Bologna presso la Litografia Lorenzini nel mese di maggio del 1982

Alla memoria dei miei genitori

SOMMARIO

Préface del prof. Olivier Lacombe ..... pag. 9
Premessa dell'autore ..... » 11
Nota sulla trascrizione e la pronuncia dei termini sanscriti » 13

ŚĀNTIDEVA

Capitolo I
LA VITA ..... » 17

Capitolo II
LE OPERE ..... » 29

Capitolo III
IL PENSIERO ..... » 35

BODHICARYĀVATĀRA

Capitolo I
ELOGIO DEL PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O DEL RISVEGLIO ..... » 53

Capitolo II
LA CONFESSIONE DEI PECCATI ..... » 63

Capitolo III
LA CONQUISTA DEL PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O DEL RISVEGLIO ..... » 77

Capitolo IV
L'APPLICAZIONE AL PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O DEL RISVEGLIO ..... pag. 85

Capitolo V
LA SORVEGLIANZA DELLA COSCIENZA ..... » 95

Capitolo VI
LA PERFEZIONE DELLA PAZIENZA ..... » 113

Capitolo VII
LA PERFEZIONE DELL'ENERGIA ..... » 135

Capitolo VIII
LA PERFEZIONE DELLA CONTEMPLAZIONE ..... » 149

Capitolo IX
LA PERFEZIONE DELLA SAGGEZZA ..... » 177

Capitolo X
L'APPLICAZIONE DEL MERITO ..... » 205

ŚIKSĀSAMUCCAYA

LE STANZE INTRODUTTIVE ..... » 217
IL TESTO IN BREVE ..... » 227

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE E ABBREVIAZIONI » 233

PRÉFACE*

A la charnière des septième et huitième siècles de l'ère chrétienne, au moment où le bouddhisme indien va voir le Mahāyāna classique céder le pas au tantrisme, se dresse la noble figure de Śāntideva, auteur de l'émouvant et célèbre Bodhicaryāvatāra *(«La descente dans la carrière de l'éveil»), docteur et praticien de la Loi instaurée par Śākyamuni, telle que l'ont entendue les maîtres les plus radicaux de l'école du «vide».*

...

Né parmi les grands de ce monde et riche de l'expérience des choses humaines, ascète et sage de vaste culture bouddhique, poète et mystique, Śāntideva était tout désigné pour jouer le rôle de borne milliaire au moment où le Mahāyāna indien de la grande tradition concentre ses dernières énergies et jette ses derniers feux.

* Testo della prefazione del prof. O. Lacombe all'opera della Pezzali su *Śāntideva*, vedi *infra*, p. 234.

Mademoiselle Pezzali se montre extrêmement sensible à la grandeur, au charme austère de cette puissante personnalité. Sans jamais se départir de la rigueur sévère exigée par la démarche scientifique, ... [elle] laisse transparaître et sait communiquer sa juste admiration.

OLIVIER LACOMBE
già Ordinario alla Cattedra di Filosofia Comparata, Sorbonne. Membro dell'Ist. Acc. delle Scienze morali e politiche. Professore onorario dell'Università di Parigi - Sorbonne.

Paris, 7 Juin 1967

PREMESSA

Anni or sono (1965) presentai una tesi di 3ème cycle *alla Sorbonne*[1] *su Śāntideva, che piú tardi (1968), ampliata e rimaneggiata, venne pubblicata in francese nella Collana: «Testi e ricerche di Scienze religiose» dell'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna*[2]. *Uscirà fra non molto, spero, la seconda edizione di tale ricerca, che tiene conto ovviamente delle scoperte e degli studi successivi relativi al grande filosofo e mistico buddhista, e sarà in inglese per essere accessibile a un maggior numero di specialisti e studenti del buddhismo. Nel 1976 pubblicai una traduzione italiana della principale opera di Śāntideva: il* Bodhicaryāvatāra[3] *per i miei studenti, ora esaurita. Ed eccomi a scrivere ancora su Śāntideva e i suoi trattati per offrire al lettore italiano, che sempre piú si interessa alle religioni e filosofie orientali, un pro-*

1. Relatori i proff. O. LACOMBE, A. BAREAU e J. FILLIOZAT.
2. Via di S. Vitale 114, 40126 Bologna. Vedi *infra*, p. 234.
3. Vedi *infra*, p. 235.

filo del personaggio e un saggio della sua maniera d'intendere la parola del Buddha e di praticare l'ottuplice sentiero, indicato da Śākyamuni, per giungere alla liberazione dal dolore.

Nel presente lavoro si eviteranno naturalmente i passaggi in lingue orientali, a sostegno delle fonti, e le eventuali citazioni di traduzioni e testi in lingue non europee per rendere scorrevole la lettura, dato che l'opera s'indirizza a un vasto pubblico, al quale, tuttavia, viene presentata un'esauriente informazione sul personaggio e sulla sua filosofia, così come traspare dai suoi scritti. De La discesa nel cammino del risveglio o dell'illuminazione (Bodhicaryāvatāra) *si dà la traduzione integrale, mentre de* La raccolta delle istruzioni (Śikṣāsamuccaya) *si traducono solo le stanze introduttive, pur esponendo in sintesi il contenuto di tutta l'opera, perché il trattato si presenta sotto forma di antologia, con dovizia di citazioni di testi buddhisti che, se destano grande interesse nello specialista, proprio perché molte opere sono andate perdute, possono scoraggiare il lettore ancora poco esperto di buddhologia.*

Ringrazio sentitamente la prof. dott. Maria Bidoli, che ha gentilmente riletto la traduzione del Bodhicaryāvatāra *e mi ha dato utili consigli per interpretare il testo sanscrito in qualche passaggio particolarmente difficile. Sono grata anche al dott. Flavio Poli che ha ricontrollato le bozze e completato la bibliografia.*

Bologna, 29 aprile 1982 AMALIA PEZZALI

NOTA SULLA TRASCRIZIONE E LA PRONUNCIA DEI TERMINI SANSCRITI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici si è seguito il sistema convenzionale utilizzato comunemente dagli specialisti.

Pronuncia:

a) le vocali come in italiano,

ṛ come *ri*,
ḷ come *li*,
y come *i* in *i*eri,

b) le consonanti come in italiano, eccetto:

c sempre dolce come *c* in *c*ena,
ḍ suono cerebrale come *d* in dialetto siciliano o *the* in inglese,
g sempre dura come *g* in *g*hiro,
h sempre aspirata,
j sempre dolce come *g* in *g*enere,
ṃ nasalizzazione della vocale precedente,
ṅ nasale gutturale come *n* in ve*n*go,
ñ nasale palatale come *n* in pa*n*cia,

ṇ nasale cerebrale che si trova davanti a: ṭ e a ḍ,

ś sibilante palatale
ṣ sibilante linguale } come *sc* in *sc*ena,

ṭ suono cerebrale dentale come *t* nel dialetto siciliano.

ŚĀNTIDEVA

CAPITOLO I

L A V I T A

Le Fonti

Gli storici tibetani: Bu-ston (1290-1364), Tāranātha (1575- ?) e Sum-pa mkhan-po Ye-šes dpal-'byor (1704-1788), ci danno alcune informazioni, nelle loro brevi biografie[1], sulla vita di Śāntideva, ma la loro narrazione è un'amalgama di leggende. A queste fonti se ne aggiunge una quarta: un manoscritto nepalese del quattordice-

1. Cfr. BU-STON *rin-po-čhe* (*Rin-čhen grup-pa*), *Chos-'byuṅ*, pp. 126b-128b nel ms. usato da E. Obermiller, per gli altri mss. cfr. de JONG: *Śāntideva* p. 162; trad. di Obermiller: *History of Buddhism*, II, pp. 161-166.
Cfr. TĀRANĀTHA: *rGya-gar chos-'byuṅ*, ed. da A. Schiefner: *De doctrinae buddhicae in India propagatione narratio*, Petropolis 1868, pp. 125-129, trad. di A. Schiefner: *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, pp. 163-168 (testo e traduzione ristampati a Tōkyō nel 1968 per conto della Suzuki Research Foundation).
Cfr. YE-ŠES DPAL-'BYOR: *dPag-bsam ljon-bzaṅ*; *The History of the rise, progress and downfall of Buddhism in India*, a cura di Śrī Sarat Chandra Das, Calcutta 1908, parte I, p. 103. Cfr. anche de JONG: *Sum-pa mkhan-po (1704-1788) and his works*, in Harvard Journal of As. Studies, p. 210.

simo secolo[1], studiato da H. Sastri[2]. Questo manoscritto sembra risalire allo stesso originale sanscrito di una traduzione tibetana, segnalata dal giapponese Ejima Yasunori[3], che si trova nel *bsTan-'gyur* posta all'inizio del commento di Vibhūticandra al *Bodhicaryāvatāra*, edita, con il sanscrito a fianco, e tradotta da J.W. de Jong[4]. Se la biografia tibetana fosse opera di Vibhūticandra essa sarebbe anteriore al manoscritto nepalese, poiché Vibhūticandra sarebbe arrivato nel Tibet all'inizio del XIII secolo. Comunque il suo contenuto non differisce molto da quello che è contenuto nel manoscritto nepalese, se non per due aggiunte.

Non si riportano qui né i vari testi né le rispettive traduzioni di essi dato il carattere di questo volume e si rimanda agli studi su Śāntideva già citati[5]. Naturalmente la descrizione del personaggio, che si fa piú avanti, è basata sulle dette biografie.

Le Date

Nel mio studio su Śāntideva[6], spiego come sono giunta a stabilire le date entro le quali si sarebbe svolta la vita del grande mistico mādhyamika e, soprattutto, metto

1. Cfr. SASTRI, H.: *A descriptive catalogue of Sanscrit Manuscripts in the Government Collection*, under the care of the As. Soc. of Bengal, vol. I Calcutta 1917, pp. 51-53, n. 52, 9990.

2. Cfr. SASTRI: *Śāntideva*, in Indian Antiquary, XLII, 1913, Bombay pp. 49-52.

3. Cfr. EJIMA: «*Nyūbodaigyōron* no chūshaku bunken ni tsuite» in 'Indogagu bukkyōgaku kenkyū, XIV, 1966, p. 646.

4. Cfr. de JONG: *Śāntideva*, pp. 161-182.

5. Cfr. PEZZALI: *Śāntideva*, pp. 3-37; de JONG: *Śāntideva*, pp. 161-182.

6. Vedi *infra*, p. 234.

in rilievo che i pellegrini cinesi non parlano mai di lui, sebbene essi ci forniscano tante preziose notizie sui loro viaggi in India, sui maestri incontrati e sui monasteri visitati. Si può perciò concludere che al loro passaggio[1] Śāntideva non era ancora noto, perché personaggio troppo importante per essere ignorato.

B. Bhattacharya, nella sua *Introduzione* al *Tattvasaṃgraha*[2] dice di aver trovato un'opera in sanscrito di Śāntarakṣita (ca. 725-788 d.C.) la *Tattvasiddhi*[3], un trattato tantrico, che non è menzionato nel *bsTan-'gyur* tibetano. Nel colofone è precisato che l'autore è *Śāntarakṣita*, 'colui che ha passato l'oceano di tutte le teorie formulate dagli altri'[4]. In tale trattato, che si apre con un omaggio al vajrayāna[5], è riportata per intero una strofa, la decima, del primo capitolo del *Bodhicaryāvatāra*:

«Questa impura effige viene cosí trasformata
nell'inestimabile immagine preziosa: il Buddha.
Tieni stretto questo elisir che tonifica,
vale a dire il pensiero dell'illuminazione o del risveglio»[6]

Vi si trova inoltre una citazione del *Tattvasaṃgraha*[7], opera dello stesso Śāntarakṣita, che cita se stesso e dà cosí la prova che la *Tattvasiddhi* è stata scritta dopo

1. L'ultimo di questi antichi pellegrini cinesi fu I-tsing (traslitterazione francese secondo l'EFEO, o I-ching secondo quella inglese del Wade-Giles).

2. *Foreword to the Tattvasaṃgraha*. B. Bhattacharya scrive che I-tsing lasciò l'India nel 695. In effetti I-tsing lasciò l'India nel 685, come faccio notare nel sopracitato studio, cfr. p. 38.

3. ŚĀNTARAKṢITA: *Tattvaṣamgraha of Ś. with the Commentary of Kamalasīla*, a c. di E. Krishnamacharya, ed. Baroda, (Central Library), 1926, voll. 2, Gaekwad's Oriental Series XXX-XXXI.

4. *Aśeṣaparasiddhāntasāgarapāra*. Cfr. ID. *Ibid.*, p. XXIII.

5. Si tratta di una scuola tantrica del VII sec. a.C., nella quale la realtà ultima è simboleggiata dalla folgore (*vajra*). E' esaltato il buddha Mahāvairocana o Vajrasattva, che ha per sposa la Prajñapārāmitā personificata.

6. Vedi, *infra*, p. 57.

7. Nell'edizione di Baroda a p. 559, *śloka*: 2001.

il *Tattvasaṃgraha*[1].

I vari nomi di re che vengono menzionati nelle biografie di Śāntideva, non sono di aiuto per una ricostruzione storica, dato che non sono sempre gli stessi e inoltre non si sa quando abbiano effettivamente regnato. Resta il nome del superiore di Nālandā, che lo accolse in religione, Jayadeva[2], menzionato dai tre storici tibetani, ma di lui pure possiamo dire che non è menzionato dagli antichi pellegrini cinesi, perciò ha vissuto, o meglio è stato superiore a Nālandā, dopo il 685 d.C.

Cosí si può concludere che la vita di Śāntideva, o almeno il periodo produttivo della sua vita, è intercorso fra il 685 e il 763[3], data del primo viaggio nel Tibet di Śāntarakṣita. Questo significa che la vita di Śāntideva non è da situare nella metà del settimo sec. d.C.[4], ma piuttosto fra la fine del settimo secolo e la prima metà dell'ottavo.

1. Il *Tattvasaṃgraha* sarebbe stato tradotto in tibetano dal *paṇḍit* Guṇakāra Śrībhadra del Kásmīr (cfr. T.T.O.S., vol. 138, 308, *mdo-'grel*, CXIII, e n. 5764).

2. L'*upādhyāya* Jayadeva, secondo Tāranātha, sarebbe succeduto a Nālandā al superiore Dharmapāla c avrebbe avuto per discepoli Śāntideva e il tantrico Virūpa (cfr. PEZZALI: *Śāntideva*, p. 5, nota 6.

Tāranātha dice anche che Śāntideva sarebbe stato alla corte del re Pañcamasiṃha, figlio del re Bharṣa, che situa alla fine del settimo secolo. Cfr. ID.: *Ibid.*, p. 12, nota 17 e p. 40, nota 65.

3. Questa data è inesatta nella già citata *Introduzione* al *Tattvasaṃgraha*, poiché è fissata come 743, anziché 763. Cfr. ID.: *Ibid.*, p. 38.

4. Cfr. ID.: *Ibid.* p. 40.

Tutte le fonti sono concordi nel dire che Śāntideva era un principe ereditario, figlio probabilmente del re di Surāṣṭra[1], Kalyāṇavarman[2] o Mañjuvarman[3].

Śāntideva nel suo sviluppo spirituale è legato al *bodhisattva* Mañjuśrī o Mañjughoṣa[4], sua divinità tutelare, che gli appare in sogno e si dichiara suo amico spirituale (*kalyāṇamitra*). E' possibile che il nome e l'attributo del dio tutelare abbiano avuto il sopravvento sul nome effettivo del padre reale.

La madre, menzionata nel manoscritto nepalese, lo incoraggia a lasciare la vita mondana per seguire un cammino ascetico. Tāranātha ci dice che Tārā[5], apparsagli con le fattezze di sua madre, lo aveva dissuaso dal regnare per non correre il pericolo di finire all'inferno. Anche per il terzo storico tibetano Tārā lo avrebbe dissuaso dal regnare. Si può forse ipotizzare che il re di Surāṣṭra in questione avesse sposato una buddhista che avrebbe influenzato con la sua fede il figlio, oppure che la leggenda abbia identificato la madre con la dea Tārā.

Partito dalla sua terra, rinunciando al trono, Śāntideva sarebbe divenuto, per dodici anni, discepolo di un

1. Si tratta dell'odierna Surāt, nel Gujarāt.
2. Secondo Bu-ston e Ye-šes dpal-'byor.
3. Secondo il manoscritto nepalese.
4. «Colui che è di una bellezza che incanta» e «colui che ha la voce soave». E' raffigurato come un giovane principe (*kumārabhūta*), con in mano un libro o la spada della saggezza. E', infatti, il dio della saggezza, connesso con il buddha Akṣobhya. Eredita i caratteri del dio Sanatkumāra (una forma di Brahmā eternamente giovane) e per questo porta un copricapo a cinque punte. In Cina il centro del suo culto è la montagna dai cinque picchi. La leggenda vuole che abbia fondato il regno del Nepal. E' il patrono dei maestri del *dharma*, dei grammatici e degli eruditi in genere.
5. «Stella» e «colei che fa attraversare», è una dea «salvatrice» e la sposa del buddha Amoghasiddhi, il quinto buddha in meditazione (*dhyānibuddha*), detto anche Tathāgata o vincitore (*jina*).

maestro (*guru*), che aveva esperimentato la concentrazione (*samādhi*) di Mañjuvajra. Istruito da tale maestro avrebbe ricevuto la scienza di Mañjuśrī, cosí da poter contemplare Mañjuvajra. Ora Bu-ston dice, nella sua biografia, che Śāntideva vedeva il volto di Mañjuśrī, perché aveva appreso da un mago il potere di evocarlo, e Tāranātha afferma che lo *yogin*, maestro di Śāntideva, era lo stesso Mañjuśrī.

Segue un periodo in cui egli sarebbe stato un cavaliere (*rauta*)[1] alla corte di un re. Secondo il manoscritto nepalese il suo maestro lo avrebbe inviato nel Madhyadeśa, dove fu molto apprezzato per la sua cultura e la sua saggezza nell'espletare le sue funzioni. Ma questo determinò la gelosia dei suoi compagni d'armi cosicché, in seguito a un fatto straordinario, se ne andò. Secondo Bu-ston si trovava alla corte del re Arivisaṇa, secondo gli altri due storici tibetani del re Pañcamasiṃha, e per tutti e tre gli storici il paese era nella regione orientale, il terzo storico precisa che vi restò per dodici anni. Śāntideva aveva assunto il nome di Acalasena, secondo il manoscritto nepalese, e sfoderata, per comando del re, la sua spada di legno (di pino, secondo il manoscritto nepalese), dove era impresso il sigillo di Mañjuśrī, per il grande fulgore che ne emanò il re fu accecato in un occhio[2].

In seguito sarebbe entrato in religione[3] a Nālandā rattristato dall'episodio[4]. Ma anche qui venne creduto un fannullone incapace[5] dai monaci, che, per metterlo

1. Cfr. de JONG: *Śāntideva*, pp. 173, 16;176. O forse solo un capo militare.

2. Acalasena, dopo aver insistito con il re perché non gli facesse sfoderare la spada, gli aveva consigliato di coprire almeno un occhio.

3. Ricevuto dal superiore Jayadeva, come già detto (vedi *supra*, p. 22) a ciò che dice Bu-ston e Ye-šes dpal-'byor.

4. Bu-ston situa prima l'entrata in religione del periodo in cui è *rauta*, ma forse racconta gli episodi senza voler seguire un vero ordine cronologico.

5. Per quanto venne chiamato Bhusuku, dice Bu-ston e il manoscritto nepalese (*bhu* dalla rad. sansc. *bhuj* = mangiare; *su*, da quella *svap* = dormire;

alla prova ed espellerlo dal monastero, lo invitarono a recitare i *sūtra*. In effetti gli venne poi precisato di recitare ciò che non era ancora conosciuto[1] e cosí, salito su un seggio[2] recitò il *Bodhicaryāvatāra*[3]. Nel momento in cui recitava la trentacinquesima strofa del nono capitolo divenne invisibile, dando cosí prova, oltre che di essere un erudito (*paṇḍit*), di essere un santo dotato di poteri straordinari. Disgustato, tuttavia, dal comportamento dei monaci nei suoi confronti, andò nel sud dove lo raggiunsero due novizi (*śrāmaṇera*) o tre *paṇḍit* per ottenere informazioni sulle sue opere. Essi tornarono, sembra, con il *Śikṣāsamuccaya* e il *Śūtrasamuccaya*[4] e la precisazione che la redazione corretta del *Bodhicaryāvatāra* era quella in mille *śloka*[5], Tāranātha dichiara che era quella della gente del Madhyadeśa.

Śāntideva per reagire alla condotta dei monaci[6] avrebbe abbandonato la veste monastica, per comportarsi come i devoti di Ucchuṣman, che erano nudi[7].

e *ku* dalla sillaba iniziale dell'espressione *kuṭiṃ gato'pi* = andare al camerino. E' il modo di esprimere la sua vita oziosa; l'interpretazione è di Obermiller: *Bu-ston*, II, p. 162, nota 1128, ms. nepal.: *bhuñjano'pi, prabhasvaraḥ supto'pi kuṭiṃ gato'pi.*

1. Cioè un suo commento all'insegnamento del Buddha, un'opera composta da lui.

2. Bu-ston dice: « dopo averlo abbassato con la mano», quasi un fatto miracoloso.

3. Nasce una controversia, in seguito, circa la lunghezza del testo, in settecento, mille o piú di mille *śloka* e Śāntideva, interpellato al riguardo, sostiene che il vero testo è quello in mille *śloka*.

4. Vedi *infra*, pp. 33-34.

5. Sulla questione vedi il mio studio: *Śāntideva*, p. 15.

6. Secondo Tāranātha.

7. *Ucchuṣman* vuol dire confusione, fuoco. I devoti di Ucchuṣman andavano nudi per non bruciarsi. Śāntideva aveva sviluppato il potere di elevare la temperatura del proprio corpo. Una serva del re vide che l'acqua, a contatto del suo corpo, bolliva: stupefatta ne informò il re che fece ricorso a lui per vincere l'empio.

In effetti tutto ciò che viene poi raccontato nelle biografie è usuale per qualsiasi monaco buddhista; mettere in pace la gente, convertirli al *dharma*, aiutarli nelle difficoltà materiali, come nelle carestie, epidemie, ecc., combattere gli eretici, vincere i promulgatori di dottrine brahmaniche e diffondere l'insegnamento del Buddha.

Le biografie riassumono in genere la sua vita in sette episodi straordinari (*adbhutakathā*), narrati non sempre con lo stesso ordine, che sono:

- l'acquisizione del dio tutelare (*adhidevalābha*),
- l'atto eccellente di Nālandā,[1]
- la pacificazione dei dissidenti,
- la reputazione degli eretici (*pāṣaṇḍaka*),
- l'aiuto ai mendicanti,
- la conversione del re,
- la disfatta dell'empio (*tīrthika*).

Nel racconto di Tāranātha e di Ye-šes dpal-'byor, vi è anche l'episodio delle gazzelle, cioè delle gazzelle entravano nella cella di Śāntideva e non si vedevano piú, e spiando i monaci si fecero la convinzione che ne mangiasse le carni. Ma in effetti le gazzelle tornarono tutte all'aperto vispe e vegete, per un miracolo. Tale racconto è piuttosto strano e non si capisce il senso di un simile avvenimento che non avrebbe altro scopo che di mettere in luce le sue possibilità straordinarie.

Qualcuno pensa che ci siano in Śāntideva delle influenze tantriche[2], altri[3], per il soprannome Bhusuku

1. L'entrata in religione.

2. Lo afferma C. Bendall (nell' introduzione alla sua edizione del *Śikṣāsamuccaya*, p. VI), P.L. Vaidya (vedi: Introduzione all'ed. del *Śikṣāsamuccaya*, p. VIII), mentre L. de La Vallée Poussin (cfr. *Bodhicaryāvatāra* in Muséon, XI, 1892, p. 5, nota 3) e N. Dutt (cfr. Prefazione all'ed. del testo sanscrito e tibetano del *Bodhicaryāvatāra* di V. Bhattacharya p. VI) non sono d'accordo malgrado che Tāranātha dica all'inizio della sua Storia sul buddhismo che «Śāntideva e Candragomin sono stati chiamati dai saggi i due maestri miracolosi».

3. H. Sastri (cfr. *Śāntideva*, pp. 50, 51) lo crede un maestro del bud-

lo avvicinano al Bhusuku bengalī che ha scritto canti in tale lingua, ma non ci sono prove sufficienti per simili affermazioni.

Śāntideva è un mistico della terza fase della scuola madhyamika e dalle sue opere appare come un rappresentante ortodosso dei śūnyavādin.

○

dhismo tantrico perché Bhusuku, autore di canti bengalī era un adepto della scuola Vajrayāna e nel *bsTan-'gyur* Śāntideva è indicato come l'autore di alcuni testi tantrici.

CAPITOLO II

LE OPERE

Il Bodhicaryāvatāra

«La discesa nella carriera dell'illuminazione o del risveglio» (*Bodhicaryāvatāra*) è l'opera di Śāntideva piú conosciuta e apprezzata tanto in oriente che in occidente. Il testo originale in sanscrito ci è pervenuto, e in questo volume si presenta la traduzione dei dieci capitoli, anche se del decimo si è molto discussa l'autenticità[1].

Questo testo descrive il cammino che il *bodhisattva* deve percorrere per raggiungere il *nirvāṇa* fittizio (*apratiṣṭhitanirvāṇa*), per non sparire dalla scena di questo mondo e poter aiutare gli esseri a vincere la sofferenza.

Il poema è di un lirismo straordinario, anche se il contenuto è dottrinale e severamente tecnico. Ma la forma e la fantasia delle descrizioni, dove l'autore dà libero

1. Quasi tutti gli studiosi occidentali sono propensi a giudicare il decimo capitolo come aggiunto piú tardi per il fatto che un celebre commentatore, Prajñākaramati, non ha commentato che i primi nove capitoli e che lo storico tibetano Tāranātha dubitava della sua autenticità. Gli indiani non vedono perché tale capitolo venga dichiarato non autentico, dato che è conclusivo e si riscontra un finale analogo nel *Śikṣāsamuccaya*.

sfogo alla sua emozione e alla sua beatitudine, sono così ben presentate, da metterci davanti a un quadro di bellezza incomparabile. Tuttavia all'inizio Śāntideva dice di non essere uno scrittore di valore e che intraprende questo compito per santificarsi. Anche altri, leggendo poi il poema, potranno forse trovar giovamento.

Dato il carattere di questo volume, non entro in merito allo studio dettagliato dei manoscritti e dei problemi connessi, ma rinvio i lettori interessati alla mia monografia su Śāntideva[1].

L'opera è stata tradotta dapprima in mongolo[2], in tibetano e in cinese[3]. Fu molto commentata e si dice che si ebbero ben cento commenti, ma in effetti ce ne sono pervenuti due in sanscrito: uno di Prajñākaramati in 11 capitoli (commentati i primi nove capitoli) e l'altro di Vibhūticandra solo in frammenti. In tibetano possediamo undici commenti. L'opera, in seguito, è stata tradotta anche in lingua europea, sia dal sanscrito originale che dal tibetano, in intero o in parte, ma non ci attarderemo a considerare qui le traduzioni, che sono elencate in bibliografia[4].

Il Śikṣāsamuccaya

«La raccolta delle istruzioni» (*Śikṣāsamuccaya*) è un'opera certamente scritta da Śāntideva, che si presenta in forma diversa dal *Bodhicaryāvatāra*, ma il contenuto è piú o meno lo stesso. E', si può dire, una specie di antologia dei testi del mahāyāna. La prima parte è in

1. Vedi *infra*, p. 234.
2. Non si sa se dal sanscrito o dal tibetano.
3. I traduttori danno per autore Nāgārjuna.
4. Vedi *infra*, p. 235.

versi, ventisette stanze (*kārikā*), che vengono poi spiegate nella prosa che si snoda in diciannove capitoli. Sono menzionati piú di cento *sūtra* māhāyanici, alcuni perduti, per sostenere le varie indicazioni di Śāntideva per il cammino da percorrere. Si può dire che l'autore non fa che cucire insieme diversi passaggi lasciando parlare le Scritture, tanto che ciò che lui scrive non supera il cinque per cento dell'estensione di tutta l'opera in prosa. Sembra che il suo lavoro abbia avuto dei commentatori, come Jetāri, Nāropa e Daṇḍa[1]. Per ciò che concerne i manoscritti, le edizioni e traduzioni in lingue orientali, si veda il mio studio citato in bibliografia[2]. Śāntideva sembra non fosse noto ai cinesi che lo ignorano come autore del *Śikṣāsamuccaya* cosí come del *Bodhicaryāvatāra*.. Mentre quest'ultimo era stato attribuito a Nāgārjuna, il *Śikṣāsamuccaya* è da loro assegnato a Dharmayaśas, *alias* Dharmakīrti.

Il Sūtrasamuccaya

«La raccolta dei testi» (*Sūtrasamuccaya*) è un'opera attribuita a Śāntideva dagli storici tibetani, ma in realtà l'attribuzione è molto dubbia. Esiste infatti un *Śūtrasamuccaya*, perduto in sanscrito, ma pervenuto nelle traduzioni cinese e tibetana[3], che piú spesso è attribuito a Nāgārjuna. Il problema nasce dalle stanze del *Bodhicaryāvātara*, cap. V, n. 105-106[4], dove si dice di studiare il

1. Cfr. L. de LA VALLÉE POUSSIN: *La pratique de la sainteté bouddhique*, in Le Muséon, IX, 1892, p. 6, nota 1; PEZZALI: *Śāntideva*, p. 68.
2. Vedi *infra*, p. 234.
3. Dove è detto di Nāgārjuna.
4. Vedi *infra*, p. 113.

Śikṣāsamuccaya e il *Sūtrasamuccaya* e l'opera dallo stesso titolo scritta da Nāgārjuna. Gli studiosi si sono impegnati nella traduzione delle strofe in questione. Filliozat[1] ha infine proposto di tradurre:

«*La raccolta delle istruzioni*
è obbligatoriamente da esaminare con insistenza,
perché la condotta dei buoni
vi è descritta in dettaglio,

oppure ancora, come riassunto,
si può vedere, con cura,
La raccolta dei testi
formulata dal nobile Nāgārjuna, e seconda».

Personalmente sono dell'avviso che certamente Nāgārjuna ha composto un *Sūtrasamuccaya*[2] ed è quello che ci è pervenuto in traduzione, ma nulla vieta che anche Śāntideva possa aver scritto una «Raccolta di testi», diversa dal *Śikṣāsamuccaya*[3], che pure è un insieme di citazioni di *Mahāyānasūtra*.

○

1. Cfr. J. FILLIOZAT, *Śikṣāsamuccaya et Sūtrasamuccaya*, in Journal Asiatique, 1964, Paris, pp. 473-478.

2. Cfr. J.W. de JONG: *La Madhyamakaśāstrastuti*, in Oriens Extremus, 1962, IX, Heft 1, p. 48.

3. Alcuni studiosi hanno proposto di considerare le *kārikā* del *Śikṣāsamuccaya* come *Sūtrasamuccaya*, ma non sembra possibile accettare tale suggerimento perché le stanze e la prosa del *Śikṣāsamuccaya* sono collegate fra loro e si completano a vicenda.

CAPITOLO III

IL PENSIERO

Il Mahāyāna

Una nuova corrente prese forma, in seno al buddhismo, verso il primo secolo, prima o dopo l'era cristiana. Essa si autodefinì: «il grande mezzo di progressione spirituale» (*mahāyāna*)[1] e chiamò il buddhismo che l'aveva preceduta: «piccolo veicolo» (*hīnayāna*)[2], perché giudicato di meno ampio respiro.

Le principali caratteristiche del mahāyāna mettono in luce le piú tipiche divergenze con il buddhismo antico. Si tende ora a un nuovo ideale di santità: il *bodhisattva*, si elabora una complessa buddhologia e si va avanti nell'indagine filosofica fino a mettere in luce che non solo non c'è il soggetto come realtà a sé stante (*svabhāva*), ma anche l'oggetto.

1. Sulle origini del mahāyāna non vi è accordo fra gli studiosi, né per la data, né per il luogo. Alcuni sostengono che, accanto a coloro che erano molto ligi alla disciplina monastica, altri buddhisti si sentivano maggiormente attratti dalla vita dello spirito. Sarebbero stati questi contemplativi a dar vita al mahāyāna.

2. Il piccolo veicolo continuò a esistere a fianco del mahāyāna.

L'ideale da raggiungere: diventare *bodhisattva*, non *arhant*[1], comporta di essere tanto generosi da rinunciare a entrare subito nel *nirvāṇa*[2], per poter salvare gli altri, immersi nel *saṃsāra*[3].

Il *bodhisattva* vuole ottenere la perfezione del sapere (*prajñāpāramitā*) che è intesa come onniscienza (*sarvajñājñāna*) o stato di buddha (*buddhatva*), e va di pari passo con la grande compassione (*mahākaruṇā*) verso tutti gli esseri.

Il Buddha storico perde ora d'importanza e si parla piuttosto dei tre corpi (*kāya*) del Buddha: il corpo della Legge (*dharma*)[4], il corpo glorioso (*saṃbhoga*)[5] e il corpo apparizionale (*nirmāṇa*)[6].

Già nel primitivo buddhismo si era negata l'esistenza di un soggetto come realtà a sé stante (*pudgalanairātmya*), sostenendo che ciò che si crede un'entità soggettiva indipendente (*pudgala*) è invece un insieme di cinque aggregati (*skandha*): la materia o forma (*rūpa*), la sensazione (*vedanā*), la nozione (*saṃjñā*), le propensioni karmiche (*saṃskāra*) e la coscienza (*vijñana*). Ora nel mahayana si sviluppa questa teoria arrivando a dire che anche gli elementi dell'esistenza (*dharma*) non hanno real-

1. L'*arhant* è il perfetto, che attua la sua ascesi in vista di raggiungere presto il *nirvāṇa*.

2. Nel piccolo veicolo si parla di due tipi di *nirvāṇa*: con condizione restante (*sopadiśeṣanirvāna*) e senza condizione restante (*nirupadiśeṣanirvāṇa*) o *parinirvāṇa*. Nel mahāyāna si vuole arrivare solo a un *nirvāṇa* fittizio (*apratiṣṭhitanirvāṇa*) per non sparire dal mondo e poter così aiutare gli esseri.

3. Cioè il ciclo delle esistenze, che sono invariabilmente piene di sofferenze.

4. L'insegnamento del Buddha. E' perciò il corpo più importante.

5. E' la conseguenza delle buone opere (*kuśalakarma*) compiute. Tale corpo è visto solo dai *bodhisattva*.

6. E' il corpo che appare a tutti gli esseri.

tà propria (*dharmanairātmya*)[1], esiste solo la loro maniera di essere (*dharmatā*) che è intesa come vacuità (*śūnyatā*).

I MAHĀYĀNASŪTRA

Queste nuove idee vennero espresse in opere che furono complessivamente chiamate i *Mahāyānasūtra*. Esse si distinguono per forma, stile e contenuto da quelle del canone antico. Si possono *grosso modo* assegnare all'inizio dell'era cristiana[2]. Tuttavia esse vennero dichiarate parola del Buddha. Questo per dare ai *Mahāyānasūtra* un crisma di autenticità e di autorità, necessari perché trovassero buona accoglienza e facile diffusione. Per rendere credibile tale asserzione vennero intessute varie leggende riguardanti la loro predicazione, la loro recitazione o compilazione, e la loro conservazione.

Per spiegare che intercorsero circa cinque secoli dalla predicazione e compilazione dei *Mahāyānasūtra* alla loro promulgazione e diffusione, si disse fra l'altro che, dati in custodia a dei *bodhisattva*, erano stati poi depositati nella residenza del re dei Gandharva, o nella dimora del re degli dei, o ancora negli abissi marini nel palazzo del re dei Nāga.

La diffusione di detti testi sembra aver seguito la direzione da est a sud, a ovest, a nord[3], ma naturalmente

1. Il termine *dharma* acquista qui un nuovo significato, prima era usato, nel brahmanesimo, come «ordine» e «dovere del proprio stato». Nel buddhismo esso indica la Legge o la dottrina del Buddha e gli elementi dell'esistenza.

2. In quanto troviamo traduzioni cinesi che datano II e III sec. d.C.

3. Si tratta del tipico giro sacrificale detto *pradakṣiṇa*, che lascia sempre a destra il monte Meru, o il luogo sacro particolare, se si tratta di uno *stūpa*, una statua, ecc.

si tratta di un percorso ımbolico.

Il contenuto dei *Mahāyānasūtra*, che sono piú di mille[1], è molto vario. Essi si indirizzano a diversi interlocutori. Le descrizioni sono sempre stereotipate e prolisse con un gusto accentuato per il meraviglioso e l'immaginario. Ma la dottrina è profonda e riguarda tutta la sfera del sapere. Tali *sūtra* vennero anche detti *Vaipulyasūtra*, cioè testi di «grande estensione», perché subirono processi di ampliamento e, come le *Prajñāpāramitā*, vennero raggruppati in grandi collezioni, quali il *Buddhāvataṃsaka* (la ghirlanda del Buddha), il *Ratnakūṭa* (l'ammasso di gioielli) e in grandi sezioni come il *Saddharmapuṇḍarīka* (il loto della buona Legge), e il *Mahāparinirvāṇa* (il grande *parinirvāṇa*), il *Mahāsaṃnipata* (la grande assemblea) e cosí via.

La Scuola del Sentiero di Mezzo

Queste concezioni relative al nuovo ideale di santità, mettendo in chiaro che anche i laici possono raggiungere la perfezione piú elevata, che il buddhismo è ormai una religione vera e propria con tutte le implicazioni che ciò comporta, e che il mondo fenomenico non ha che una esistenza relativa, vennero espresse in maniera disorganica nella letteratura della *Prajñāpāramitā*. Esse trovarono una miglior presentazione in forma sistematica nei trattati della scuola del sentiero di mezzo (*mādhyamıkavāda*) che, proprio per questa sua evidente maturità, non può essere considerata molto vicina all'era cristiana.

1. Ma molti non ci sono pervenuti. Alcuni li abbiamo in traduzioni cinesi o tibetane.

La scuola mādhyamika ha per fondatore Nāgārjuna [1] e il suo celebre discepolo Āryadeva[2], che costituiscono la prima fase di tale scuola. Piú tardi la seconda fase è rappresentata da Buddhapālita[3], detto l'iniziatore della scuola *prāsangika*[4], e da Bhāvaviveka[5] che fondò la scuola *svātantrika*[6]. Ci fu poi la terza fase rigorosamente ortodossa, rappresentata da Candrakīrti[7] e da Śāntideva e infine l'ultima fase illustrata da Śāntarakṣita[8] e Kamalaśīla[9] che subirono l'influenza dei vijñānavādin e del tan-

1. Filosofo di grande importanza, la cui vita è stata narrata in forma leggendaria al punto da attribuirgli gesta inverosimili. Probabilmente visse nel III sec. d.C. (243-304) nel sud dell'India, dove lo avrebbe incontrato Āryadeva, e si confonde con altri omonimi con tendenze varie. E' quasi completo un mio studio sugli inizi della scuola mādhyamika, dove tratto a lungo del personaggio, delle sue opere e della sua filosofia, nonché della sua influenza sul pensiero indiano.

2. Era originario di Śrīlaṅka (Ceylon) e fu il successore di Nāgārjuna.

3. Del quinto secolo; fu fedele al pensiero di Nāgārjuna e per questo molto elogiato da *Candrakīrti*.

4. Da *prasaṅga, reductio ad absurdum, si tratta* della tecnica adottata per sconfiggere gli avversari, annientando le loro teorie (*dṛṣṭi*).

5. Forse del sesto secolo. Si oppone a Buddhapālita – anche se sostanzialmente fedele a Nāgārjuna – per il metodo.

6. *Svatantra*, «indipendente». Bhāvaviveka insiste sul fatto che la scuola mādhyamika non nega la validità empirica degli elementi dell'esistenza, ma solo la loro realtà ultima. Egli subì il fascino della scuola *yogācāra* o *vijñānavada*, che nel quinto secolo con Dinnaga aveva iniziato la logica buddhista, e per questo fu molto criticato da Candrakīrti, che distrusse la sua scuola disperdendo i discepoli.

7. Candrakīrti scrisse un ampio e importante commento al trattato principale di Nāgārjuna: le *Mūlamadhyamakakārikā*, intitolato la *Prasannapadā*, che possediamo ed è ora tradotto per intero in lingue europee. Egli visse nella prima metà del settimo secolo.

8. Fu il grande apostolo del Tibet seguito poi da Kamalasıla. Essi, come già Bhavaviveka, furono in contatto con i *vijñānavādin* e tentarono una sintesi fra mādhyamika e yogācāra, per questo vennero chiamati *svātantrika yogācāra*, mentre Bhāvaviveka ben piú fedele al sentiero di mezzo, venne detto *svātantrika sautrāntika*.

9. Kamalaśīla fu l'autore di tre *Bhāvanākrama* (l'ordine graduale degli esercizi).

trismo[1].

I pensatori mādhyamika parlano di due verità (*satya*), una fenomenica o velata (*saṃvṛti*) e l'altra superiore (*paramārtha*). Essi considerano le quattro nobili verità (*āryasatya*), insegnate dal Buddha storico Sakyamuni, e cioè l'universalità del dolore (*duḥkhaḥ*) il desiderio o sete (*tṛṣṇā*)[2], che ne è l'origine (*samudaya*), la cessazione (*nirodha, nirvāṇa*) e l'ottuplice sentiero (*aṣṭāṅgikamārga*)[3], come verità di superficie. La verità assoluta è quella che guida l'uomo al suo fine supremo, dove si esaurisce ogni immaginazione.

La legge della produzione condizionata (*pratītyasamutpāda*)[4] è accettata come la legge di dipendenza delle cose le une dalle altre, perché, considerati a parte, gli elementi dell'esistenza (*dharma*) non hanno realtà propria (*nihsvabḥāva*).

1. Tale movimento si sviluppò in India tanto nell'induismo che nel buddismo; esso domanda un'iniziazione perché dà importanza al simbolo. Ebbe varie scuole.

2. Tale sete può essere di concupiscenza, di esistenza e di non esistenza.

3. Si tratta del cammino ascetico che comporta: la retta visione, il retto pensiero, la retta parola, la retta azione, i retti mezzi di sussistenza, il retto sforzo, la retta attenzione e la retta contemplazione.

4. Il ciclo delle rinascite è determinato dall'azione compiuta (*karman*) che porta sempre un frutto come conseguenza (*vipākaphala*) e questo è accettato da tutti gli indiani. Il Buddha spiegò questo ciclo come produzione condizionata prendendo in considerazione una catena di dodici anelli, che riassumono il corso del *saṃsāra*.

Il passato si riassume in due anelli: l'ignoranza (*avidyā*) e le propensioni karmiche (*saṃskāra*).

Il presente è composto da otto anelli, i primi cinque sono la conseguenza della vita passata e si susseguono secondo l'ordine: la coscienza (*vijñāna*), il nome e la forma (*nāmarūpa*), le sei entrate (*ṣaḍāyatana*), il contatto (*sparśa*) e la sensazione (*vedanā*). Gli altri tre, quelli che avranno conseguenze per il futuro sono: la sete (*tṛṣṇā*), l'appropriazione (*upādāna*) e l'esistenza (*bhava*).

Il futuro che è conseguenza del presente, ha due anelli: la nascita (*jāti*) e la vecchiaia e la morte (*jāramāraṇa*).

Ciò che non è condizionato (*asaṃskṛta*) supera la ragione umana. La filosofia mādhyamika è centrata sulla vacuità (*śūnyatā*) come perfezione del sapere (*prajñā-pāramitā*). Si tratta di un sapere intuitivo che supera il discorsivo. In questo senso è anche sentiero di mezzo (*madhyamā pratipad*) al di là di due teorie opposte[1].

ŚĀNTIDEVA DI FRONTE AI GRANDI PROBLEMI DEL MAHĀYĀNA

Nelle sue opere Śāntideva espone una dottrina perfettamente in armonia con la tradizione del mahāyāna. E' un dialettico e un mistico, preoccupato di dichiararsi fedele interprete della parola del Buddha. Egli descrive il cammino ascetico in tutte le sue tappe piú significative. Ce lo presenta come uno sviluppo graduale per conquistare tutte le perfezioni (*pāramitā*) e giungere alla saggezza, che è intesa come il colmo della via della conoscenza (*jñānamārga*), cioè la conoscenza perfetta della vera natura delle cose, o vacuità (*śūnyatā*), in fondo una non-conoscenza[2]. E questo perché la realtà sfugge alla conoscenza discorsiva.

1. Per questo i mādhyamika si dicono i fedeli interpreti del pensiero del Buddha, perché Śākyamuni aveva insistito sulla via di mezzo come linea da seguire nella vita spirituale, né piaceri né penitenze esagerate, che devono servire l'uomo, non asservirlo. Ora il sentiero di mezzo è indicato come via da seguire nel cammino della conoscenza, questo non era stato rivelato prima perché gli adepti del piccolo veicolo non erano maturi per capirlo. Ogni teoria o opinione (*dṛṣṭi*), essendo una visione particolare, non ha nulla a che vedere con la realtà.

2. I buddha infatti non hanno nozione, perché la nozione è immaginazione o costruzione mentale, cioè una teoria particolare. Essi si muovono nel piano della verità assoluta. Gli uomini ordinari credono alle apparenze, gli *yogin*, pur avendo una conoscenza piú approfondita, restano nel piano della verità di superficie.

Śāntideva afferma che i mezzi di conoscenza o criteri di verità (*pramāṇa*), anche i due ammessi dai logici buddhisti[1], non hanno alcuna validità dal punto di vista della verità assoluta, come già aveva detto Nāgārjuna. L'elemento fondamentale (*dharmadhātu*) o maniera di essere delle cose (*dharmatā*), è raggiunto solo dalla saggezza (*prajñā*), perché è sul piano dell'onniscienza (*sarvajñājñāna*).

Chi desidera la liberazione dal dolore deve ottenere la saggezza, è la strada descritta da Śāntideva nel *Bodhicaryāvatāra* per superare gli ostacoli (*avaraṇa*) delle passioni (*kleśa*) e del conoscibile (*jñeya*). Le passioni impediscono all'uomo la calma mentale (*śamatha*) che permette l'intuizione profonda (*vipaśyanā*). Tutte le cose hanno la loro radice nel pensiero (*citta*), vizio o virtù provengono dal pensiero, è perciò indispensabile controllare il pensiero, renderlo stabile e sottometterlo. Si potrà così arrivare alla suprema e perfetta illuminazione (*anuttarā samyaksaṃbodhi*).

La calma mentale (*śamatha*) produce le condizioni necessarie per l'analisi trascendentale (*vipaśyanā*); distaccando il pensiero dalle cose esteriori lo dispone alla concentrazione, dopo aver attuato il controllo dei sensi; essa è favorita dal pensiero dell'impermanenza.

Śāntideva paragona il pensiero a una città che bisogna proteggere con una benevolenza senza limiti, con l'ostilità a ogni tipo di male. Ma la vera purificazione del pensiero si ottiene acquistando la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*).

L'esame critico, la dialettica di Śāntideva, come per tutti i mādhyamika, poggia sulla vacuità (*śūnyatā*). Essa

1. Si tratta della percezione (*pratyakṣa*) e del sillogismo (*anumāna*), ammessi dai due logici della scuola dei vijñānavādin: Diṅnaga e Dharmakīrti (V e VII sec. d. C.).

è incondizionata e pura, senza carattere (*animitta*) e senza appropriazione (*apraṇihita*). La si raggiunge con il sentiero di mezzo e, alla fine del processo gnoseologico, si ha chiaro che bisogna astenersi dall'affermare e dal negare proprio perché tutto è vuoto e sarebbe vano e pregiudizievole cercare la sostanza della vacuità[1]. Nella sfera della verità superiore non vi è che identità, saggezza, vacuità e *nirvāṇa*, tutti identificabili fra loro; ma anche i loro opposti saranno vuoti alla stessa maniera cosí che si potrà dire *saṃsāra* = *nirvāṇa*.

Śāntideva combatte nelle sue opere tutte le possibili obiezioni alla validità della *śunyata* e insiste sul fatto che l'idea del vuoto elimina la falsa impressione di esistenza prima di sparire anch'essa[2]. Per questo il cammino di mezzo non è una teoria altrimenti si resterebbe nel piano fenomenico.

L'esame critico degli elementi della legge della produzione condizionata (*pratītyasamutpāda*)[3] libera il *bodhisattva* dalla confusione mentale (*moha*). L'ignoranza (*avidyā*), la sete (*tṛṣṇā*) e l'appropriazione (*upādāna*) sono le componenti del cammino della passione; le formazioni mentali incoscienti (*saṃskāra*) e l'esistenza (*bhava*) sono gli elementi dell'azione, e i sette altri anelli della catena sono chiaramente le spire della sofferenza.

Se uno perviene alla conoscenza della vacuità distrugge l'ignoranza, non crederà piú nè all'individualità nè ai *dharma*, spezzerà la legge della produzione condizionata e otterrà l'onniscienza. In effetti si arriverà a capire che vi è uguaglianza fra *pratītyasamutpāda* e

1. Considerare la vacuità come una sostanza è come avvelenarsi, perché è perdere l'àncora di salvezza, restare attaccati alla zattera che aiuta ad attraversare il fiume, senza poter scendere sull'altra sponda, travolti dalla corrente.

2. Cfr. B.C., IX, 33; *infra*, p. 184.

3. Vedi *supra*, p. 42.

śunyata[1].

Il *nirvāṇa* è detto da Śāntideva «l'abbandono totale», è la saggezza raggiunta, cioè una non conoscenza, il colmo della ricerca, il *dharmadhātu*. La perfezione della concentrazione (*dhyānapāramitā*) è l'antecedente della perfezione del sapere (*prajñaparamitā*). Il *bodhisattva*, nell'isolamento, si concentra per trovare la verità e si libera da tutti i pregiudizi e da tutte le false opinioni (*dṛṣṭi*), oltreché dalle passioni. Arriva cosí al *nirvāṇa* che segna il termine del cammino di ricerca là dove nulla resta piú avanti a lui, dove si trova la vacuità. E' la soppressione della sofferenza, la pacificazione, la felicità suprema (*ānanda*). Cosí sotto nuove spoglie il *bodhisattva*, al di là del *nirvāṇa* fittizio, tutto pieno di gran compassione (*mahākarunā*), si adopera per il bene di tutti gli esseri, portandoli a salvarsi.

Il Misticismo di Śāntideva

I śūnyavādin con la loro dialettica che li conduce alla vacuità, come realtà ultima o maniera di essere delle cose, di cui non si può predicare la sostanza, hanno messo in evidenza i limiti della ragione umana che, di fronte al mistero, tace. E' allora che ci si rivolge alla mistica per penetrare il mistero e il primo scalino è costituito dalla fede (*śraddhā*), la prima delle cinque facoltà mentali[2]

1. Cfr. B.C. IX, 150-153, *infra*, p. 200-201.

2. Le altre quattro sono l'energia (*vīrya*), l'attenzione vigilante (*smṛti*), la concentrazione mentale (*samādhi*) e la saggezza (*prajñā*).

ammesse dal buddhismo.

Śāntideva, specie nella sua opera il *Bodhicaryāvatāra*, lascia trasparire, con la soavità del suo canto, la sua profonda interiorità. Essa si manifesta con dovizia di elementi che colorano le sue espressioni, ricche di esuberanza tutta orientale. All'inizio del cammino si profonde nell'adorazione delle tre gemme e dichiara la sua sottomissione al *bodhisattva* Manjuśrī, la sua divinità tutelare. Prima di giungere alla ricerca intellettuale, secondo la prassi dello yoga, si procede alla purificazione dei peccati, alla pratica del culto e cosí via, per riuscir meglio, con tecniche adeguate, a controllare i sensi e a rendere possibile la concentrazione, tanto da poter raggiungere la saggezza, che è verità superiore e permette di aiutare validamente gli esseri. Anche concludendo i suoi scritti Śāntideva invoca lo stesso Mañjuśrī, quasi a sottolineare che tutto si è compiuto sotto la guida preziosa e illuminata del suo fedele amico spirituale (*kalyāṇamitra*). E c'è bisogno di amici spirituali per compiere il cammino dell'illuminazione o del risveglio. Mentre offre alle tre gemme tutto ciò che di meglio e di piú desiderabile e rispettabile si possa offrire, fa loro la richiesta di essere accolto da loro perché lo proteggano e li assicura, con una promessa, che non commetterà mai piú niente di male come purtroppo, da insensato, ha fatto molte volte per il passato. Il suo pentimento è sincero e non può nascondere il suo rimorso ai grandi protettori, in cui ha fede e di cui vuole d'ora in poi aver presente l'insegnamento e metterlo a profitto.

Fatta la confessione delle colpe, e preso l'impegno di ascoltare la parola del Buddha ecco che il *bodhisattva* si mette in marcia nel cammino vero e proprio. Il pensiero della *bodhi* è risoluzione prima e poi attuazione, e la strada non sarà facile. Si tratta di lasciar cadere tutte le scorie e di acquistare tutte le perfezioni. Il cammino è graduale e la mente è da controllare. Infatti il pensiero

è l'artefice di tutto. Bisogna sorvegliare la coscienza e convincersi a ogni passo che qualsiasi fatica, qualsiasi sofferenza deve essere sopportata con buona volontà, perché è ben piú grave finire nell'inferno o restare impigliato nel ciclo samsarico. Del resto non c'è solo fatica e sofferenza in tale cammino, ma anche gioia e soddisfazione, perché si fa per poter dare agli altri i propri meriti e tutto sé stesso. E' questa la ragione che autorizza la protezione del proprio corpo e di tutti i suoi elementi, altrimenti, se lo si fa per attaccamento ai sensi, allora è necessario andare a meditare nei cimiteri, là dove i corpi si putrefanno, e ogni sensualità sarà vinta. Ma non basta superare gli ostacoli delle passioni: concupiscenza, odio e orgoglio, bisogna eliminare anche gli ostacoli della conoscenza. Distacco dal mondo, distacco dagli affetti, distacco dalle convinzioni comuni e personali. Se si applica il pensiero del risveglio o dell'illuminazione, l'insuperabile *bodhicitta*, si arriverà alla saggezza, al vero sapere, che è profusione di beatitudine, in sé e per gli altri.

Il *bodhisattva* è un eroe spirituale che vince il male costi quello che costi, perché la ricompensa sarà ben grande: la vera sapienza e la possibilità di dare agli altri un valido aiuto cosí che siano salvi dal *saṃsāra* e, di conseguenza, liberi dalla sofferenza. Rompendo la membrana dell'ignoranza, il pensiero dell'illuminazione o del risveglio permette di abbandonare l'errore di credere nell'individualità e anche di credere nella realtà delle cose. E' il mezzo per attuare la contemplazione, il raccoglimento che permette di attuare la calma mentale e procedere con l'analisi penetrante alla critica delle idee. Si giunge cosí alla vacuità e poi anche l'idea della vacuità sparisce ed è il *nirvāṇa*.

Si procede nel cammino andando di terra (*bhūmi*) in terra, fino ad averle percorse tutte e dieci, e raggiunto tutti i distacchi e acquistato tutte le virtù in pienezza, si giunge al culmine dell'esistenza (*bhavāgra*), dove la

calma è totale e la saggezza perfetta. La dialettica impiegata da Śāntideva per combattere tutte le obiezioni, le tentazioni, i dubbi, e le erronee opinioni, ha avuto forse lo scopo di fare il vuoto per l'esperienza mistica? O è essa stessa nella sfera mistica? Qui si profila il problema piú cruciale. In genere i mistici fanno il vuoto nel loro essere perché Dio lo riempia. I buddhisti non accettano che ci sia il proprio essere, né Dio: i mādhyamika in particolare propongono il vuoto perché resti vuoto. E allora si può pensare: perché il culto?[1] Perché i protettori o amici spirituali? Perché purificare, custodire e accrescere la propria persona, le gioie e i meriti? Perché salvare gli altri e sé stessi? Si può parlare di vero misticismo? Noi sappiamo che il santo tace, lui che sa; e questo in oriente e in occidente. Di fronte all'ineffabile che dire? Si tratta di un'esperienza eccezionale, si parla d'indiarsi, bisogna stabilire in qualche modo un'identità. E' vero che c'è chi ammette la rivelazione, ma tutto è sempre sovrabbondanza di beatitudine.

Per questo credo che si possa dire con certezza che Śāntideva fu un grande mistico, un gigante della spiritualità indiana, che ci fa conoscere le grandezze del buddhismo nella sua evoluzione piú schietta di una vita contemplativa, spiritualmente la piú progredita perché è fuoco interiore che brucia (*tapas*), tranquillo equilibrio (*samatā*), grande compassione (*mahākaruṇā*) e onniscienza (*sarvajñājñāna*).

○

1. Anche i jaina non ammettono Dio, ma consigliano il culto e hanno templi con statue dei loro «costruttori del guado» (*tīrthaṃkara*), perché anche se non c'è grazia che discenda sul devoto, egli può, considerando il loro cammino, trarne giovamento.

BODHICARYĀVATĀRA

CAPITOLO I

ELOGIO DEL PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O DEL RISVEGLIO

Bodhicittānusaṃsā

5770

1 Reso omaggio, con rispetto, ai buddha,
ai loro figli[1], al corpo della Legge e a tutti quelli
che son degni di fede,
esporrò, in breve, in conformità con le Scritture[2]
il cammino spirituale dei *bodhisattva*[3].

2 Ciò che dirò qui non è nuovo,
né io sono un abile scrittore.
In effetti scrivendo non ho altro intento
che quello di purificare il mio intimo.

3 Verrà cosí rafforzato in me
il devoto slancio verso il bene.
Altri forse, vedendo il mio scritto,
se son simili a me, potran trarne giovamento[4].

1. I *bodhisattva*, secondo il mahāyāna.
2. Cfr. PEZZALI, *Śāntideva*, p. 121, n. 3.
3. «I virgulti dei buddha», della loro famiglia e destinati a diventare dei buddha a loro volta.
4. C'è la preoccupazione della fedeltà alla parola del Buddha e al tempo stesso il desiderio di aiutare gli altri.

4 E' il momento favorevole, difficile da ottenere,
esso permette di conseguire i fini dell'uomo.
Ma se non lo si utilizza bene adesso
chissà quando esso potrà ripresentarsi[1].

5 Come il lampo rischiara, per un attimo,
l'oscurità di una notte densa di nubi,
cosí per un istante, talvolta, per opera del Buddha,
il pensiero degli uomini si volge al bene.

6 Il bene è, invero, esiguo e il male
sempre immane e terribile.
Quale bene potrebbe vincerlo
se non il pensiero dell'illuminazione[2]?

7 Per molti *kalpa*[3] hanno meditato i piú saggi[4]
e alla fine hanno scoperto questo bene[5]
che, accumulando felicità a felicità,
fa straripare la gioia sulla marea degli esseri.

8 Non deve lasciare il pensiero dell'illuminazione
colui che vuole sfuggire ai numerosi mali della vita,
colui che desidera allontanare il dolore dagli esseri,
colui che brama godere centinaia di piaceri[6].

1. Perché sia possibile l'illuminazione o risveglio, ci vuole il concorso di varie circostanze come il nascere uomini, quando è apparso un buddha, nel momento adatto per ascoltare e comprendere l'insegnamento, e così via.

2. Di fronte al bene che si fa strada a fatica, il male in contrapposizione giganteggia, e può essere vinto solo dal pensiero dell'illuminazione o risveglio (*bodhicitta*).

3. *Kalpa*, periodo cosmico, era.

4. I buddha.

5. Cioè il pensiero dell'illuminazione o risveglio.

6. Il primo è l'*arhant*, il secondo il *bodhisattva*, il terzo un essere meno nobile, ma anche a lui conviene il «pensiero dell'illuminazione».

9 Il misero che è avvinto dai lacci dell'esistenza
è subito proclamato figlio dei buddha,
diventa degno di venerazione per gli dei
e per gli uomini
non appena è sorto in lui il pensiero
dell'illuminazione.

10 Questa impura effige[1] viene cosí trasformata
nell'inestimabile immagine preziosa: il Buddha.
Tieni stretto[2] questo elisir che tonifica,
vale a dire il pensiero dell'illuminazione.

11 E' stato esaminato e riconosciuto di gran pregio
dai supremi condottieri della carovana umana,
che han grande intelletto[3].
Tenetelo stretto questo gioiello che è il pensiero
dell'illuminazione,
voi che frequentate i mercati dei destini degli esseri[4].

12 Come il banano, quando ha prodotto il suo frutto,
cosí ogni altro bene si estingue.
Il «pensiero del risveglio» soltanto è un albero
che dà frutti in continuazione, senza esaurirsi.

13 Chiunque ha commesso orrendi delitti,
rifugiandosi in esso[5], può d'un tratto sfuggir loro,
come chi evita seri pericoli per la protezione
di un eroe.
Perché mai gli stolti non si rifugiano in esso?

1. E' il corpo degli esseri.
2. «Afferra solidamente».
3. I buddha.
4. Cioè che siete nel flusso del *saṃsāra*, dove si attuano i diversi destini (*gati*) degli esseri.
5. Il «pensiero dell'illuminazione o risveglio».

14 Come la conflagrazione della fine del mondo[1],
così esso istantaneamente distrugge i piú grandi mali.
I suoi benefici, immisurabili, sono stati illustrati
dal saggio Maitreya a Sudhana.

15 Questo pensiero dell'illuminazione
è da distinguere in due momenti.
In breve: il pensiero che è voto per l'illuminazione[2]
e l'effettivo cammino verso di essa[3].

16 Gli studiosi hanno precisato, in sintesi,
la differenza fra essi, come quella
fra chi desidera partire
e chi davvero si mette in cammino.

17 Il pensiero che è voto per l'illuminazione
produce grandi frutti anche nel ciclo delle rinascite,
ma non è, come[4] il cammino effettivo
verso l'illuminazione,
una fonte inesauribile di meriti.

18 Non appena uno concentra il pensiero
con fermo proposito,
costui inizia a liberare
l'illimitata massa degli esseri,

19 e subito, anche se dorme
o è distratto,
torrenti di meriti, come il cielo,
cominciano a sgorgare senza tregua.

20 Questo l'ha detto il Buddha stesso
con prove in appoggio nel *Subāhu [pari] pṛcchā,*

1. Il fuoco che consuma alla fine degli evi cosmici.
2. *Bodhipraṇidhicitta.*
3. *Bodhiprasthāna.*
4. Significa: come è invece il caso per il cammino...

in favore degli esseri
che hanno un ideale inferiore[1].

21 Se chi formula in sé il proposito:
di curare dal mal di capo gli esseri,
per tale buona intenzione
acquista un grandissimo merito,

22 quanto piú grande [l'acquisterà]
chi desidera affrancare ogni essere
dal dolore universale, e inoltre desidera
per ognuno l'infinita perfezione.

23 Quale madre, quale padre sarà in grado
di concepite un sì benefico voto.
Quale dio, quale *ṛṣi*, quale *brāhmaṇa*
potrà mai formularlo?

24 Nemmeno in sogno un simile voto
è sorto in essi, neppure per il loro bene[2].
Come allora potranno farlo sorgere in sé
nell'interesse degli altri?

25 Questo gioiello fra gli esseri[3],
che non ha precedenti[4], come nasce,
se il desiderio del bene altrui
non c'è negli altri, neppure per proprio interesse?

26 Sorgente di gioia nel mondo,
rimedio al dolore del mondo,
gioiello del pensiero,
come misurare un tale merito?

1. Essi non seguono il «grande veicolo».
2. Cioè perché produca in essi dei meriti che poi si risolvono in un beneficio personale.
3. Il *bodhisattva*.
4. Perché nessuno aveva avuto la preoccupazione della salvezza degli altri, neanche l'*arhant*.

27 Se un semplice voto per il bene del mondo
supera [in valore] l'adorazione dei buddha[1]
quanto piú [tale adorazione sarà superata]
dallo zelo per il bene completo di tutti gli esseri.

28 Gli uomini per sfuggire alla sofferenza,
si gettano nella sofferenza,
e, desiderando la felicità, distruggono la propria,
stoltamente, come nemici di sè stessi[2].

29 Colui che porta a soddisfare ogni felicità,
e fa cessare il dolore[3]
di coloro che, mancando di benessere,
si torturano per questo nel dolore;

30 cosí distruggerà la [loro] confusione[4].
Quale bontà è paragonabile alla sua,
dov'è un amico come questo?[5]
e dove mai un *sādhu*[6] simile a lui?

31 Si loda molto chi ricambia
un servigio che gli è stato fatto,
ma che dire del *bodhisattva*
che dà senza pensare al proprio bene.

32 Chi offre un banchetto a poche persone,
è onorato dagli uomini, che lo chiamano benefattore,
solo perché, con orgoglio, ha sostentato la vita,
per mezza giornata,

1. Come per il buddhismo del piccolo veicolo, l'adorazione dei Buddha non è la cosa piú importante da fare.

2. Perché non conoscono il retto sentiero e restano nelle spire del *saṃsāra*, non distaccandosi dal *karman*.

3. Il *bodhisattva*.

4. Il loro ottenebramento, che non permette loro di attuare ciò a cui aspirano.

5. Il *bodhisattva* è l'ideale mahāyānico che non trova riscontro.

6. Vedi *infra* p. 57, nota 3.

regalando una limitata quantità di cibo[1].

33 Che dire allora per chi dà, senza limite di tempo[2],
a un illimitato numero di esseri
l'appagamento di ogni desiderio
per sempre, fino allo sparire di tutti gli esseri
nello spazio?

34 Chiunque concepirà, nella sua mente, un pensiero
malefico
contro questo maestro del banchetto, figlio
del vittorioso[3]
costui dimorerà per lunghi *kalpa*[4] nell'inferno
in rapporto alla durata di tale pensiero. Cosí ha detto
il Buddha.

35 Invece chi piamente rivolge a lui il suo pensiero[5]
otterrà frutti migliori[6].
In effetti un atto cattivo richiede molta forza[7]
mentre è facile essere buoni coi *bodhisattva.*

36 Io rendo omaggio ai corpi dei *bodhisattva*,
dove è sorto questo gioiello del pensiero[8]

1. E' una pratica buona molto in uso fra i *brāhmaṇi* di offrire cibo ai poveri in particolari circostanze per ottenere meriti.

2. In contrapposizione al cibo offerto nel banchetto che soddisfa la fame solo per una mezza giornata.

3. Il *bodhisattva*: maestro del banchetto, metaforicamente, perché soddisfa il desiderio degli esseri.

4. Vedi *supra* p. 56, nota 3.

5. Al *bodhisattva.*

6. Di quello che produce un cattivo pensiero e merita l'inferno.

7. Bisogna farsi violenza per commettere un atto cattivo contro i *bodhisattva,* mentre viene da sè di essere buoni nei loro confronti.

8. Il *bodhicitta.*

e prendo rifugio in tale fonte di felicità[1],
dove anche il peccato si trasforma in bene[2]

○

1. Nei *bodhisattva.*

2. Perché i *bodhisattva* usano i loro meriti per salvare gli esseri e non temono di sollevarli dalle loro sofferenze. Vedi cap. VI, stanza 108, *infra* p. 129.

CAPITOLO II

LA CONFESSIONE DEI PECCATI
Pāpadeśana

1 Per conquistare questo gioiello del pensiero[1]
rendo omaggio ai buddha,
al gioiello senza macchia che è la vera Legge[2]
e ai figli del Buddha, che sono un oceano di meriti.

2 Tutti i fiori e le frutta
e le erbe medicinali, che ci sono nel mondo,
tutti i gioielli, che esistono,
e le acque pure e rinfrescanti,

3 come pure le montagne di gioielli,
i luoghi boschivi da godere in solitudine,
le liane splendenti di fiori ornamentali,
gli alberi i cui rami si piegano per il peso dei frutti,

4 gli incensi fragranti del mondo degli dei e degli uomini,
gli alberi che soddisfano i desideri e gli alberi di pietre preziose,
i laghi ornati di fiori di loto,
incantevoli per il canto dei cigni selvaggi,

1. Il *bodhicitta*.
2. *Saddharma*.

5 i raccolti non coltivati e i covoni di frumento
tutto ciò che può adornare chi è degno di venerazione,
tutte le innumerevoli cose del vasto spazio,
come pure tutto ciò che non appartiene ad alcuno,

6 tutto questo l'offro in spirito agli eccelsi saggi[1]
e ai loro figlioletti[2].
Possano i grandi compassionevoli[3],
degni di eletti presenti[4], accettare con misericordia
questo (dono) da me[5].

7 Non ho altro da offrire.
Che i protettori lo accolgano, per mio bene,
essi che pensano sempre al bene degli altri,
per la loro potenza l'accolgano.

8 E offro a loro vittoriosi e ai loro figli[6]
anche me stesso senza riserve.
«Esseri eccelsi, per devozione divento vostro servo,
accettatemi al vostro seguito».

9 Accettato da voi, non avrò piú paura,
mi adoprerò per il bene di tutti gli esseri,
sfuggendo alle antiche colpe
e non commettendone di nuove.

1. *Muni*, ai buddha.
2. I *bodhisattva.*
3. I buddha e i *bodhisattva*, dotati di grande compassione (*mahākaruṇā*).
4. Ai quali debbono offrirsi scelti doni.
5. Ciò che lui offre è tutto ciò che contempla, lo offre mentalmente cosí come può, e spera che lo accettino proprio perché sono misericordiosi e conoscono i suoi limiti. Il passaggio è straordinariamente bello e pieno di fervore, un tipico saggio di lirica religiosa.
6. I buddha e i *bodhisattva.*

10 Nelle loro dimore con bagni profumati,
con colonne risplendenti di gioielli,
con baldacchini lucenti di perle,
con pavimenti di cristallo terso e brillante,

11 con vasi incrostati di gemme preziose
ripieni di fiori e acque fragranti,
io preparo il bagno dei buddha e dei *bodhisattva*,
al suono di canti melodiosi.

12 Con scelti e odorosi tessuti,
privi di qualsiasi macchia,
asciugo i loro corpi
e li ricopro con nitidi indumenti profumati[1].

13 Con abiti celesti, delicati, morbidi
e lucenti, di diversi ornamenti
io ricopro Samantabhadra, Ajita
Mañjughoṣa, Lokeśvara e gli altri (*bodhisattva*)[2].

14 Con profumi [il cui odore] pervade i tremila mondi[3],
con i piú intensi profumi,
cospargo i corpi di tutti i grandi saggi[4]
che splendono come oro puro, levigato, terso.

15 Con bellissime ghirlande, intessute
coi i fiori piú intensamente fragranti,
come l'eritrino[5], il loto blu e i gelsomini,
faccio omaggio agli eccelsi saggi, i piú degni di lode.

1. E' il tipico processo del sacrificio di adorazione. Di solito si lavano le statue e le si adornano.

2. Samantabhadra ha per veicolo l'elefante e simbolizza il benessere e l'attività; Ajita, cioè Maitreya, è il buddha futuro; Mañjughosa è Mañjuśrī, il *bodhisattva* che simbolizza la saggezza, e Lokeśvara, il Signore del mondo, è da identificare con Avalokiteśvara.

3. L'immensità dell'universo.

4. I buddha e i *bodhisattva*.

5. Detto anche fiore del corallo.

16 Li avvolgo in nuvole d'incenso
che rallegrano l'animo con profumo denso e penetrante.
Porgo loro in offerta cibi,
fluidi e solidi, e libagioni[1].

17 Offro a essi fiaccole preziose,
sistemate su loti dorati,
e su tutto il pavimento, bagnato di profumi,
dissemino molti fiori incantevoli.

18 Nuvole celesti, gradevoli come canti di lode,
che ornano le quattro direzioni,
splendenti, come ghirlande di gemme e collane di perle,
queste pure offro ai detti misericordiosi.

19 Presento agli eccelsi saggi
leggeri parasoli preziosi, incrostati con perle,
particolarmente eleganti,
con manici dorati di forma graziosa.

20 Possano quindi elevarsi
incantevoli nembi di culto
e nuvole di musica e canti,
che deliziano ogni creatura.

21 Che su tutti i gioielli della buona Legge[2],
sui santuari e sulle immagini,
possano cadere senza fine,
piogge di fiori, di gioielli e cose simili.

1. Continua l'offerta mentale che si ispira alle offerte usuali, ma è concepita in maniera fantasiosa e con gran dovizia di elementi.
2. I testi sacri.

22 Come Mañjughoṣa e gli altri *bodhisattva*
adorano i vittoriosi,
così anch'io adoro i buddha salvatori
e i loro figli.

23 Li lodo con inni, con immensità di suoni[1],
questi oceani di virtù[2].
Che tali nuvole di devoti accenti
possano elevarsi, senza deviare, fino a essi,

24 Tante volte quanti sono gli atomi
nei campi dei buddha[3],
mi prosterno dinnanzi ai buddha dei tre tempi,
alla legge e alla comunità[4].

25 Così venero tutti i santuari
e i luoghi di residenza dei *bodhisattva*
e mi inchino ai maestri
e asceti, degni di lode.

26 Prendo rifugio nel Buddha,
fino a raggiungere il risveglio.
Prendo rifugio nella legge
e nelle schiere di *bodhisattva*[5].

27 A mani giunte[6]
mi rivolgo ai perfetti buddha,
che risiedono nelle varie regioni[7],
e ai misericordiosissimi *bodhisattva.*

1. Con oceani di armonie.
2. I buddha.
3. *Buddhakṣetra.*
4. Le tre gemme (*triratna*).
5. E' la formula tipica dell'entrata in religione, solo che qui la comunità è intesa come formata di *bodhisattva.*
6. *Añjali*, è il tipico gesto di omaggio.
7. Nel senso di tutto l'universo.

28 Tutto il male che nel ciclo inesauribile
del *saṃsāra* o qui[1] semplicemente,
è stato commesso da me, animale,
o che ho fatto commettere [ad altri],

29 e qualsiasi cosa a cui stupidamente ho aderito,
che aveva in sé la distruzione,
tale colpa confesso,
bruciato dai rimorsi.

30 Tutte le offese che ho compiuto
in oltraggio alle tre gemme,
verso mia madre, mio padre e tutte le persone
degne di rispetto,
in opere, parole o pensieri,

31 delle innumerevoli tristi offese,
del male che ho compiuto, o signori,
qualsiasi grave male abbia commesso,
tutto questo lo confesso.

32 Come potrò sfuggirgli?
Sono continuamente pieno di paura,
o signori, fate che la morte non venga
per mia disperazione, prima che il male sia diminuito[2].

33 Come potrò sfuggirgli?
Con prontezza salvatemi.
La morte verrà presto
e il male non sarà ancora cancellato.

34 La morte non si ferma a considerare
ciò che è fatto o resta da fare.
E' un colpo di fulmine improvviso che ci ghermisce;
né il sano, né il malato, si fidino di lei!

1. In questa esistenza.
2. Questa stanza manca nella versione tibetana e si confonde come contenuto con la seguente.

35 Per chi mi è caro o non caro
varie volte ho commesso il male.
Non capivo che tutto ciò che si compie
dovrà essere poi abbandonato.

36 Chi non mi è caro non sarà piú,
chi mi è caro non sarà piú,
io stesso non ci sarò piú
e ogni cosa non esisterà piú.

37 Gli oggetti che percepisco
non saranno piú che un ricordo,
come ciò che si vede in sogno
spariranno senza lasciar traccia.

38 Vivendo questa vita sono passate innanzi a me molte cose,
persone care e non care,
ma i peccati che ho commesso per loro
stanno di fronte a me terribilmente.

39 Non avevo capito
di essere io stesso uno straniero[1];
per l'ottenebramento, l'attaccamento e l'odio
ho commesso spesso il male.

40 Notte e giorno, senza tregua,
la vita scorre via,
né a ciò vi è rimedio alcuno.
Non morirò sicuramente anch'io?

41 L'agonia, che è dura prova
anche se, circondato dai miei,
sia coricato nel mio letto,
dovrò sopportarla da solo.

1. In questa terra.

42 Quando si è afferrati dai messaggeri di Yama[1]
che possono fare parenti o amici?
A quel punto, solo il merito protegge,
ma io non l'ho ottenuto [in vita].

43 Per attaccamento a questa vita che sfugge,
per ignoranza del pericolo
e per stoltezza,
ho commesso molto male, o signori.

44 Colui che è condotto al supplizio
di una mera amputazione,
ha sete, gli si offusca la vista
e vede il mondo diverso[2].

45 Come si soffrirà maggiormente,
sopraffatti dai temibili messaggeri di Yama,
attanagliati dalla febbre e, per la gran paura,
lordati dai propri umori ed escrementi?

46 Con disperazione in cerca di aiuto
gli occhi perlustreranno ogni angolo.
Quale asceta[3] diventerà il mio protettore
di fronte a sì grande paura?

47 Avendo afferrato che non c'è scampo in alcun luogo,
ripiombato così nello sgomento,
che fare allora,
in sì temibile frangente?

48 Per questo ricorro fin d'ora
ai signori del mondo,
che si adoperano a proteggere il mondo,
i vittoriosi, che dissipano ogni timore.

1. Il dio della morte.
2. Da come esso è.
3. *Sādhu*, «persona buona».

49 Ricorro ugualmente alla Legge
che essi conoscono bene,
e distrugge l'angoscia del *saṃsāra*;
mi unisco alla moltitudine dei *bodhisattva*[1].

50 Divorato dalla paura
mi do a Samantabhadra,
e ancora do me stesso
e il mio operato a Mañjughoṣa.

51 Al Signore Avalokita[2]
tutto preso dalla compassione,
grido, spaventato, il mio tormento:
che protegga me peccatore!

52 Il nobile Ākāśagarbha, Kṣitigarbha
e tutti i compassionevoli,
io li invoco
in cerca di protezione.

53 Rendo omaggio al Signore che porta la folgore[3].
Quando lo vedono, i messaggeri di Yama
e gli altri esseri maligni sono presi da terrore
e scappano nelle quattro direzioni.

54 E ora, spaventato dal pericolo,
prendo rifugio in voi,
dopo aver trasgredito le vostre parole.
«Affrettatevi ad allontanare il mio timore!»

55 Per paura di una malattia passeggera
non si violano le prescrizione del medico,
perché allora [lo si fa] dopo essere stati sopraffatti
da quattrocentoquattro malanni[4]?

1. Le tre gemme.
2. Padmapani, che «ha il loto nelle mani».
3. Vajrapāṇi, il *bodhisattva* che «ha la folgore nelle mani».
4. Il dolore che investe il mondo a cui non si pone freno per ignoranza e stoltezza.

56 E tuttavia tutti gli uomini,
che abitano nel Jambudvīpa,
muoiono anche per una sola malattia,
di cui non si conosce rimedio.

57 Poiché ho violato la prescrizione
del medico onnisciente, che elimina,
in tali circostanze, la causa di ogni tormento,
vergogna è la mia confusione.

58 Con prudenza estrema costeggio ogni precipizio
perché poi non ne ho alcuna[1] vicino a questo abisso,
profondo mille mondi
e d'immensa durata?

59 La morte non verrà forse oggi,
tuttavia non devo sentirmi tranquillo,
che inevitabilmente verrà l'ora
e io non ci sarò piú.

60 Chi mi dà sicurezza?
e come sfuggirò [al fato]?
E' inevitabile che non ci sarò piú.
Come può allora la mente stare in pace?

61 Che frutto duraturo resterà in me
delle esperienze vane dei giorni andati,
se ho trascurato
le parole dei maestri?

62 Lasciando questa terra della vita,
i parenti e gli amici,
andrò tutto solo non so dove.
Che sarà allora, per me, chi mi è, o non mi è, caro?

1. Prudenza.

63 Questo pensiero è con me
giorno e notte:
il dolore è prodotto dagli atti cattivi,
come potrò sfuggirvi?

64 Tutto ciò che ho messo insieme
per ignoranza o stoltezza,
che è obiettabile nel mio dire,
e ciò che è male per natura,

65 lo confesso tutto completamente,
alla presenza dei signori[1],
temendo il dolore, le mani giunte,
prosternandomi senza tregua.

66 Che i conduttori conoscano
la mia colpa e mancanza.
Ciò che non è bene, o signori,
non sarà piú da me compiuto![2]

○

1. I buddha.

2. La confessione si completa con il vero rimorso delle colpe e la sincera promessa di non commettere piú il male.

CAPITOLO III

LA CONQUISTA DEL «PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O RISVEGLIO»

Bodhicittaparigraha

1 Mi rallegro molto del bene,
della cessazione e distruzione del dolore,
compiuta da tutti gli esseri.
Possano coloro che soffrono raggiungere la gioia!

2 Mi rallegro per la liberazione delle creature
dal ciclo del *saṃsāra*.
Mi rallegro per lo stato di *bodhisattva* o di buddha
di coloro che hanno ottenuto la salvezza.

3 Mi rallegro che sorgano, nei maestri, pensieri,
vasti e profondi come il mare.
Essi portano gioia a tutti gli esseri
e danno a tutti profitto.

4 Supplico, a mani giunte, i buddha di tutte le regioni,
che accendano la fiaccola della Legge
per i fuori strada,
che soccombono per la sofferenza.

5 A mani giunte imploro i buddha,
che desiderano estinguersi,
di restare invece qui, per lunghissimi periodi,
affinché il mondo non rimanga cieco.

6 Avendo compiuto tutti questi riti,
in virtù del merito acquistato,
possa io divenire per tutti gli esseri
il mezzo per far cessare il dolore.

7 Possa divenire
medicina, medico e infermiere
per i malati,
fino al cessare del loro male.

8 Possa calmare, con pioggia di cibo e di bevande,
il supplizio della fame e della sete
e, nei periodi di carestia dei cicli cosmici intermedi[1],
che diventi per loro bevanda e nutrimento.

9 Possa io essere per i poveri
un tesoro inestinguibile,
pronto davanti a loro
per fare ciò di cui hanno bisogno.

10 Tutte le mie future incarnazioni,
i miei beni, i meriti passati, presenti e futuri,
li abbandono con distacco
purché sia raggiunto il proprio fine dagli esseri.

1. Secondo il buddhismo vi sono periodi di formazione e disintegrazione del mondo. Un grande ciclo (*mahākalpa*), che va dall'inizio della disintegrazione alla completa reintegrazione, è composto di quattro fasi immisurabili (*asaṃkhyeyakalpa*) dissoluzione, caos, organizzazione e disintegrazione del mondo. In ognuna di queste fasi vi sono 20 periodi cosmici intermedi (*antarakalpa*), alla fine di ciascuno di essi si verificano sette giorni di guerra, sette mesi di epidemie e sette anni di carestia.

11 Il *nirvāṇa* è l'abbandono di ogni cosa
e il mio spirito aspira al *nirvāṇa*.
Dato che devo lasciare tutto,
tanto vale che dia ogni cosa a tutti gli esseri.

12 Abbandono il mio corpo
al ludibrio di tutte le creature.
Che lo battano, lo oltraggino,
lo coprano di polvere senza tregua.

13 Che lo usino per gioco,
per derisione e divertimento.
Ho dato loro il mio corpo?
Che m'importa allora cosa essi ne facciano?

14 Che ne facciano ogni cosa
che a loro piace,
ma che non diventi per alcuno
causa di qualche danno.

15 Se il loro spirito è irritato
e malevolo nei miei confronti,
che anche questo serva, in ogni modo,
ad attuare il fine di tutti.

16 Chi mi calunnia, chi mi fa del male,
chi mi schernisce,
costoro e tutti gli altri
possano ottenere il risveglio.

17 Che io sia il protettore dei miseri,
la guida di chi è in viaggio,
e per chi vuol raggiungere l'altra riva,
possa essere la barca, il passaggio, il ponte.

18 Che io sia luce
per chi necessita la luce,
giaciglio per chi ha bisogno di giaciglio,
e schiavo per chi desidera uno schiavo.

19 Che io sia per essi la pietra filosofale[1]
l'urna del benessere[2], la formula magica[3],
il grande rimedio[4], l'albero delle aspirazioni[5]
e la vacca dei desideri[6].

20 Come la terra e gli altri elementi[7]
servono ai molteplici usi
degli innumerevoli esseri,
che riempiono lo spazio,

21 cosí possa anch'io essere, in vari modi,
di utilità a questi esseri,
che vivono nello spazio,
fintanto che tutti non siano liberati.

22 Nello stesso spirito con cui i buddha del passato
hanno conquistato il pensiero dell'illuminazione,
e si sono adattati
a prepararsi progressivamente,

23 cosí possa io pure far nascere, in me,
il pensiero dell'illuminazione per il benessere
del mondo,
e a tale fine possa praticare, nell'ordine,
tutti gli esercizi che vi conducono.

1. *Cintāmaṇi*, chi lo possiede ottiene ciò che pensa.
2. *Bhadraghata*, è il vaso dell'abbondanza che offre tutto ciò che si vuole avere.
3. *Siddhavidyā*, la scienza perfetta che fa riuscire tutto ciò che si intraprende.
4. *Mahauṣadhi*, il rimedio universale che fà guarire ogni male.
5. *Kalpavṛkṣa*, l'albero delle aspirazioni, che dà per frutto tutto ciò che si immagina.
6. *Kāmadhenu*, la vacca che con il suo latte soddisfa i vari desideri.
7. Si tratta dei grandi elementi, *mahābhūta*, che costituiscono il substrato di tutte le cose: cioè la terra, l'aria, l'acqua e il fuoco.

24 Avendo ottenuto il pensiero dell'illuminazione
il saggio deve esserne entusiasta,
pensando in questo modo
per farlo sviluppare:

25 oggi la mia nascita è perfetta
e io sono nella pienezza della mia qualità d'uomo.
Sono infatti nato nella famiglia dei buddha,
adesso sono un figlio del Buddha.

26 Devo d'ora in poi comportarmi come uno
che rispetta il comportamento della propria famiglia;
cosí che la purezza di tale famiglia
non venga da me macchiata.

27 Come accade quando un cieco
trova una perla in un mucchio di rifiuti,
cosí, non so come, è sorto in me
il pensiero dell'illuminazione.

28 E' un elisir che serve
ad abolire la morte del mondo,
un tesoro inestimabile
per eliminare la miseria della terra.

29 E' un rimedio senza uguali
per guarire i mali del mondo,
un albero che fa riposare il mondo
stanco di errare nei sentieri dell'esistenza.

30 E' un ponte aperto a tutti,
allestito per condurli fuori dalle vie dolorose,
una luna crescente dello spirito
per calmare le passioni che bruciano nel mondo.

31 E' un grande sole, che dissipa
le tenebre dell'ignoranza del mondo,
un burro fresco, prodotto
sbattendo il latte della buona Legge.

32 Per la carovana umana, che si muove
sul cammino della vita, assetata di felicità,
è preparato questo banchetto di felicità;
chi vi arriva si soddisfa completamente.

33 Ora io invito il mondo allo stato di buddha
e in conseguenza alla felicità.
Possano gli dei, gli *asura* [1] e tutti gli altri
rallegrarsi veramente dinanzi ai signori.

○

1. Semidei, giganti, che si contrappongono agli dei.

CAPITOLO IV

APPLICAZIONE AL PENSIERO DELL'ILLUMINAZIONE O RISVEGLIO

Bodhicittāpramāda

1 Avendo cosí afferrato con fermezza
il pensiero dell'illuminazione,
il figlio del vittorioso si sforza di continuo
a non trasgredirne la disciplina.

2 Tutto ciò che si è cominciato in fretta,
senza matura riflessione,
può essere portato avanti o meno,
anche se si è pronunciato un voto.

3 Ma ciò che è stato analizzato dai buddha,
che possiedono la saggezza,
dai loro figli e anche da me, secondo le mie possibilità,
come potrà essere negletto?

4 E se dopo averlo promesso,
in effetti, mi astengo dall'attuare il mio voto,
avendo preso in giro tutti gli esseri,
quale sarà il mio destino?

5 Chi ha avuto l'idea di donarsi agli altri
e poi non lo fa,

diventa uno spettro affamato [1],
dicono, e questo accade anche per cose
di poca importanza.

6 Quanto piú ciò accadrà a chi, a gran voce,
ha proclamato la grande felicità.
Avendo preso in giro tutto il mondo
quale sarà il mio destino?

7 L'onnisciente solo conosce
il nobile cammino dell'atto,
che libera gli uomini
anche in caso di abbandono del pensiero
dell'illuminazione.

8 Grave è ogni trasgressione del *bodhisattva*,
perché, se commette una colpa,
per tale ragione sarà compromesso
il benessere di tutti gli esseri.

9 E chi fa ostacolo anche per un istante
al merito del *bodhisattva*,
incorre in un grande castigo
perché annienta il benessere altrui.

10 Se uno attenta il bene di un solo essere,
a sua volta, verrà colpito.
A maggior ragione ciò accadrà a chi colpisce
tutti gli esseri che riempiono l'immenso spazio.

11 Egli è sballottato nel ciclo saṃsārico
per la forza della sua colpa
e quella del pensiero dell'illuminazione,
cosí ritarda il suo arrivo alla terra[2].

1. *Preta*, i trapassati.
2. *Bhūmi*, sono le tappe che segnano i dieci momenti del cammino del *bodhisattva*.

12 Perciò, ciò che ho promesso
deve scrupolosamente essere mantenuto da me,
e se oggi stesso non farò uno sforzo,
scenderò sempre piú in basso.

13 Innumerevoli buddha sono passati
cercando [per salvarli] tutti gli esseri,
ma io per mia propria colpa, ero al di là
della sfera d'azione della loro medicina.

14 Se anche oggi resterò ancora tale e quale,
come sempre, senza fare alcun progresso,
allora sono proprio destinato all'inferno, al male, alla morte,
alle mutilazioni, alle lacerazioni e cosí via.

15 Quando potrò di nuovo incontrare un buddha,
la fede, la condizione umana,
l'abitudine alla pratica del bene,
tutte cose cosí difficili da ottenere[1]?

16 La salute, l'oggi e il nutrimento quotidiano,
la sicurezza, il momento da vivere,
tutto questo è deludente.
Il corpo è simile a un oggetto prestato.

17 Non è certo con una condotta come la mia
che si potrà ottenere di nuovo la condizione umana
e, senza la condizione umana, non c'è d'aspettarsi che male;
da dove può venir del bene?

18 Se non faccio il bene
quando sono in grado di farlo,

1. Ci vogliono tutte queste cose insieme per incamminarsi verso la salvezza.

che farò quando sarò confuso
dalle sofferenze di un cattivo destino?

19 Per chi non fa il bene e accumula colpe
anche la semplice idea di un buon destino[1]
è annullata per centinaia
di milioni di *kalpa*.

20 E' per questa ragione che il venerabile ha detto:
« La condizione umana è cosí difficile da ottenere,
come l'inserimento del collo di una tartaruga
nell'apertura di un laccio galleggiante sull'oceano».

21 Per il male di un solo momento
si resta poi nell'inferno Avīci per la durata di un *kalpa*.
E di fronte al male accumulato in un tempo infinito
come si può parlare di benessere?

22 Non basta inoltre sopportare le pene
per esserne poi finalmente sollevato,
perché, mentre si sopportano,
altro male vien prodotto.

23 Non vi è piú grande sciocchezza e piú grande follìa
di aver avuto una simile occasione[2]
e di non averla saputa sfruttare
per fare il bene.

24 E se, tuttavia, dopo aver capito questo,
resterò inattivo stupidamente,
me ne pentirò a lungo,
rincorso dai messaggeri di Yama.

25 Per molto tempo brucerà il mio corpo
nel fuoco intollerabile dell'inferno,

1. *Sugati.*
2. In cui si trovavano insieme le condizioni per ottenere la salvezza.

e per molto tempo il mio spirito indisciplinato
brucerà nella fiamma dei rimorsi.

26 Non so come, invero, ho ottenuto questo stato [1]
così difficile da ottenere,
ed ecco che, in piena coscienza,
sono ricondotto nei medesimi inferni.

27 Come uno incantato con formule magiche[2]
non afferro questo,
e non capisco che mi stordisce
chi dimora in me[3].

28 La cupidigia, l'odio e le altre passioni,
sono nemici senza mani e senza piedi[4];
non sono né coraggiosi, né intelligenti,
come mai sono diventato loro schiavo?

29 Insediati nel mio spirito,
mi colpiscono a loro piacimento,
e io non mi lamento.
Che guaio questa assurda pazienza.

30 Se tutti gli dei e gli uomini insieme
fossero miei nemici,
sarebbero capaci
di trascinarmi nel fuoco dell'inferno.

31 Ma le passioni, questi potenti nemici,
in un batter d'occhio, mi gettano nel fuoco,
al cui contatto lo stesso monte Meru
fonderebbero senza lasciar neppure ceneri.

1. La condizione umana e le felici coincidenze che permettono la salvezza.
2. *Mantra.*
3. Le passioni.
4. Le passioni (*kleśa*) non sono persone provviste di corpo, né possiedono doti che attirano.

32 Nessun nemico ha vita tanto lunga
quanto quella lunghissima,
senza inizio né fine,
dei miei nemici: le passioni.

33 Chi è servito fedelmente
veglia per il bene di chi lo serve,
ma le passioni riserbano
molto male a chi le serve.

34 Vivace e costante è il loro odio,
sono la sola fonte della corrente di miserie[1],
ed esse dimorano nel mio spirito.
Come posso godere della vita?

35 Guardiani della prigione che è l'esistenza,
aguzzini dei dannati dell'inferno e degli altri luoghi[2],
poiché dominano il recinto del mio spirito
e il covo della mia sete, come potrò esser felice?

36 Non sarò, invero, libero dal tormento
finché questi nemici non cadranno dinanzi
ai miei occhi,
Gli orgogliosi sono presi dall'ira anche di fronte
a un timido avversario
e non dormono finché non l'hanno schiacciato.

37 In battaglia ignorano chi è votato alla morte
e lo colpiscono duramente.
Non tengon conto delle sofferenze delle ferite
di lancia o spada, e non si fermano prima d'aver vinto.

38 Come in me vi può essere disperazione o avvilimento
quando inizio a colpire questi nemici naturali,

1. Il dolore universale che pervade il mondo, cioè il ciclo delle rinascite.
2. Dove si scontano pene.

che son causa di tutte le sofferenze,
anche di fronte a centinaia di guai?

39 Alcuni sopportano le ferite dei nemici,
inutili ornamenti dei loro corpi,
e io sarò oppresso dalla sofferenza
mentre attendo al compimento del nobilissimo scopo[1]?

40 Preoccupati dei loro mezzi di sussistenza,
pescatori, fuori casta, agricoltori e gente simile,
sopportano il freddo, il caldo e difficoltà del genere.
Come non saprò sopportare dette difficoltà io pure,
che lavoro per il bene del mondo?

41 Ho promesso di liberare dalle passioni
il mondo intero, racchiuso
nei dieci punti dello spazio,
quando io stesso non ero ancora libero.

42 Ignorando le mie possibilità,
come un pazzo, allora ho parlato.
Se non mi applicherò senza tregua, e senza ritorno,
sarò sempre legato dalle passioni.

43 Io mi darò da fare,
sarò un guerriero accanito
contro tutte le passioni,
eccezion fatta per quella di distruggere le passioni.

44 Anche se sarò sventrato
e cadrà la mia testa,
non m'inchinerò mai
ai miei nemici: le passioni.

1. *Mahārthasiddhi*. La posta vale la spesa, cioè a maggior ragione, intento a un «sì nobile scopo», non dovrà tener conto delle ferite, né soccombere per il dolore.

45 Un nemico esiliato
può trovar asilo in altro luogo
e ritornare ritemprato,
ma il nemico passione, non ha tale rifugio.

46 Dove andrà colui che dimora nel mio spirito,
se scacciato?
Dove starà per poter essere attivo dopo la mia
distruzione?
Io sono indolente e stolto: le passioni vili
sono domate dall'apparire della saggezza.

47 Le passioni non risiedono negli oggetti, nè nei sensi,
nè nello spazio intermedio o altrove. Dove risiedono
per tormentare il mondo?
Esse sono solo illusione! Mio spirito non temere,
datti da fare per la saggezza.
Perché torturarti negli inferni, senza motivo?

48 E' deciso, mi impegnerò per osservare la disciplina,
che mi è stata insegnata.
Se una malattia può esser guarita con medicine
come si potrà riaver salute, se si trascura la ricetta
medica?

○

CAPITOLO V

LA SORVEGLIANZA DELLA COSCIENZA
Saṃprajanyarakṣaṇa

1 Chi vuole osservare le regole (*śikṣā*)
deve proteggere con cura il suo pensiero (*citta*).
Non è possibile osservare regola alcuna
se non si controlla il pensiero instabile.

2 Gli elefanti selvaggi inferociti,
non fanno tanto danno
quanto ne fa, nell'Avīci o altrove,
il pensiero non controllato, elefante selvaggio.

3 Ma se questo elefante, che è il pensiero,
è legato in ogni lato
con la corda che è l'attenzione (*smṛti*),
allora ogni pericolo svanisce e viene il bene.

4 Tigri, leoni, elefanti, orsi e serpenti,
tutti i nemici, e i custodi dell'inferno:
le *Ḍākinī*
e i *Rākṣasa*,

5 tutti sono legati,
se il pensiero è controllato,
e tutti sono sottomessi,
se il pensiero è sottomesso;

6 perché tutti i pericoli,
tutte le sofferenze, senza eguali,
derivano dal pensiero.
Cosí ha detto chi dice il vero.

7 Da chi sono state fabbricate
le spade dell'inferno?
Da chi il pavimento di ferro infuocato?
e da dove vengono quelle donne[1] ?

8 Tutto questo, ha detto il Saggio,
è prodotto da un cattivo pensiero,
perciò non vi è altro da temere
nel mondo di ciò che deriva dal pensiero.

9 Se la perfezione del dono (*dānapāramitā*)
avesse potuto arricchire il mondo,
non è essa, allora, stata posseduta dagli antichi saggi,
poiché il mondo è ancora povero?

10 Il pensiero di sacrificare a tutti gli esseri
tutto ciò che si possiede, e il merito,
ecco la perfezione del dono,
ed è, perciò, solo pensiero.

11 Dove mettere i pesci e gli altri [animali]
per non distruggerli?
La perfezione della moralità (*śīlapāramitā*)
è il pensiero di rinuncia.

12 Quanti malvagi potrò uccidere?
Il loro numero è infinito come lo spazio.
Ma se sarà distrutto il pensiero d'ira,
ecco avrò ucciso tutti i nemici.

13 Dove trovare un cuoio tanto grande
da coprire tutta la terra?

1. Che procurano tormenti ai dannati.

Eppure il semplice cuoio di un sandalo
copre la terra.

14 Cosí non posso controllare
i poteri a me esterni,
però, se controllo il mio pensiero,
non importa che gli altri difettino.

15 Non vi è merito prodotto da un pensiero indolente,
nel corpo e nella parola,
ma la nobiltà di Brahmā
si trova nel pensiero unico e fattivo.

16 Se il pensiero è indolente e distratto,
preghiere e ascetismi sono inutili,
anche se praticati a lungo.
Cosí è stato detto da colui che sa tutto.

17 Per distruggere il dolore e ottenere la gioia
essi[1] errano invano nello spazio,
e non esercitano il pensiero misterioso
che comprende tutti i *dharma*.

18 Perciò controllerò il pensiero e lo custodirò,
perché se negligessi il voto
di custodire il pensiero,
che porterà a me[2] [il fare] frequenti promesse?

19 Come un ferito, che, in mezzo alla folla,
protegge con cura la sua ferita,
cosí sempre, fra gente malvagia,
si deve custodire il pensiero come una piaga[3].

1. Gli indolenti.
2. Quale frutto mi procureranno anche frequenti promesse?
3. Con molta cura.

20 Per timore della sofferenza che provo,
proteggo con cura la mia ferita,
come mai di fronte a montagne che schiacciano[1]
non penso a custodire il pensiero come una ferita?

21 Come fa l'asceta,
che anche fra peccatori e donne impudiche,
vive la sua vita in maniera irreprensibile
e resta fermo e imperturbabile,

22 che io perda la mia fortuna,
gli onori, la vita,
e anche tutti gli altri beni,
ma non mai il mio spirito.

23 A coloro che vogliono custodire il pensiero
dico, rivolgendomi a loro con rispetto:
«custodite l'attenzione e la coscienza
con ogni zelo».

24 Come un uomo che, per malattia,
è inabile a qualsiasi azione
così la mente che non governa queste due facoltà[2]
è inabile a qualsiasi azione.

25 Quando istruzione, riflessione e raccoglimento
sono praticate da uno spirito obnubilato,
esse sfuggono dalla memoria,
come l'acqua da un vaso rotto.

26 Molti che sono istruiti,
credenti e zelanti,
per mancanza di una coscienza chiara,
diventano imbrattati da colpe.

1. Sono le montagne dell'inferno che schiacciano i dannati perché si avvicinano fra loro.

2. *Smṛti* e *saṃprajanya*.

27 L'incoscienza è un ladro
che profitta dell'attimo di disattenzione;
spogliati da essa dei meriti accumulati,
si cade in destini cattivi.

28 Le passioni sono una banda di ladri,
che cercano questa discesa;
trovatala, esse rubano tutto
e distruggono la possibilità di esistenze felici[1].

29 Perciò l'attenzione non deve mai
essere allontanata dal recinto della mente,
e una volta uscita deve esservi ricondotta
con il ricordo dei supplizi dell'inferno.

30 Felici coloro che si esercitano,
con sacro timore, secondo l'insegnamento del maestro;
se si sta col maestro
l'attenzione sorge facilmente.

31 I buddha e i *bodhisattva* hanno lo sguardo in ogni dove,
senza ostacoli e *ipso facto*
tutto è alla loro presenza,
e anch'io sono davanti a loro.

32 Medita queste cose
con modestia, rispetto e paura,
e ricordati dei buddha
a ogni momento.

33 La coscienza allora viene,
e venuta non se ne va,
se l'attenzione, per proteggerla,
sta al limitare della mente.

1. La possibilità di godere di ciò che si è guadagnato con atti buoni, cioè un felice destino futuro.

34 Per prima cosa, allora, bisogna
che il pensiero sia sempre sorvegliato cosí,
restando immobili
come pezzi di legno.

35 Gli sguardi mai, senza scopo,
si volgano qua e là,
la vista deve essere sempre diretta in basso,
come in meditazione.

36 Per riposare la vista, di tanto in tanto,
si può guardare l'orizzonte,
se si percepisce l'ombra di un passante
si può guardarlo e salutarlo.

37 Nel cammino, per i possibili pericoli,
si può considerare i quattro punti cardinali.
Bisognerà fermarsi talvolta,
e anche guardare indietro.

38 Avendo guardato avanti e indietro,
si può avanzare o ritornare sui propri passi,
e cosí, coscientemente,
compiere sempre ciò che conviene.

39 Posto il corpo in una data posizione,
bisogna vedere di mantenervelo
e sorvegliare continuamente
la posizione presa.

40 Il pazzo elefante, che è il pensiero,
deve essere sorvegliato con cura,
perché non rompa i legami con il grande sostegno
di riflessione, che è la Legge (*dharma*).

41 La mente deve avere questo pensiero:
«Dove la mia mente si volge»?[1]

1. Il lavoro non è consigliato al monaco buddhista come qualcosa che lo

così che, neanche per un istante,
venga meno il controllo del raccoglimento.

42 Anche se non si può farlo in particolari circostanze,
per pericolo, per una festa o altro,
poiché in occasione del dono (*dāna*)
è detto che si può andar al di là della disciplina (*śīla*)[1] ,

43 chiunque abbia capito bene questo
cominci ad agire e non pensi ad altro
finché non è terminata l'azione,
avendovi concentrato tutto il suo essere.

44 Così tutto sarà fatto bene,
altrimenti le due cose, il dono e la disciplina,
non saranno compiute
e l'incoscienza aumenterà.

45 Bisogna soffocare in sé ogni interesse
per le chiacchiere più diverse,
le distrazioni frequenti,
e ogni curiosità.

46 Fare palline con la terra, strappare fili d'erba,
tracciare linee[2], sono atti sterili[3];
pensando alla disciplina del Tathāgata
bisogna averne timore[4] e rinunciarvi subito.

47 Se uno vuole muoversi o parlare
la sua mente deve essere esaminata
e resa tranquilla
con pazienza come si conviene.

distrae dalla meditazione e può creargli degli attaccamenti.

1. In caso di pericolo o di festa la generosità prevale sul raccoglimento.
2. Sono gesti di chi si annoia a meditare.
3. Atti futili, senza merito.
4. Vergogna.

48 Se uno scopre che la mente
è attirata o respinta da simpatia o antipatia
allora non deve parlare né agire,
ma restare fermo come un legno.

49 Se la mente è arrogante o sarcastica,
brutale perché piena di orgoglio,
presuntuosa e malevola,
disdegnosa e maliziosa,

50 se è presa di sé
e per questo sprezzante,
insidiosa e irosa,
allora si deve restare come un legno.

51 Se la mente è, per me, attenta solo
ai guadagni, agli onori, alla gloria,
alla popolarità e agli omaggi,
allora resterò come un legno.

52 Devota al mio interesse
la mia mente si ribella di fronte a quello degli altri,
cerca compagnia e vuole chiacchierare;
allora resterò come un legno.

53 E' senza costanza e senza energia,
paurosa e temeraria,
e tutta intenta solo al suo tornaconto;
allora resterò come un legno.

54 Quando si riscontra che la mente è cosí turbata,
e in movimento per cose senza senso,
l'eroe deve subito imbrigliarla con fermezza
servendosi delle posizioni contrarie.

55 Deciso, sereno, fermo,
pieno di rispetto per ogni cosa che ha rapporto col
maestro,
con pudore, timore di peccato, tranquillo,

e con il proposito di soddisfare gli altri,

56 non mai turbato
dai desideri contradditori degli insensati,
ma al contrario compatendoli,
perché ciò che sono, è frutto delle passioni
che nascono in loro,

57 sempre sottomesso alla propria volontà,
o a quella degli altri esseri, in cose irreprensibili,
come una creazione magica, senza interesse personale,
cosí sorveglierò la mente.

58 Ricordandomi senza tregua
del momento unico[1],
raggiunto dopo lungo tempo,
manterrò la mente ferma come [il monte] Sumeru.

59 Tirato in qua e in là
da avvoltoi bramosi di carne,
il corpo non fa resistenza;
perché tale rappresaglia?

60 Perché o mente proteggerlo,
considerarlo te stesso?
Se è distinto da te
allora che t'importa che si distrugga?

61 Insensato, tu non consideri
come amica una linda bambola di legno;
Perché allora proteggere un congegno
sordido, fatto di escrementi?

62 Con tutta l'immaginazione
liberalo dalla pelle,
e poi col coltello del sapere
separa la carne dalla carcassa di ossa,

1. Di essere nato uomo e di aver ascoltato il *dharma*.

63 Allora avendo separato le ossa,
guardane all'interno il midollo,
e chiediti:
«che vi è come essenza?»

64 Pur guardando con molta cura,
non vedrai niente come essenza,
e allora chiediti ancora:
«Perché proteggere il corpo?»

65 Ciò che è impuro[1] non lo si mangia,
il sangue non è da bere,
le interiora non si succhiano,
che farai allora col corpo?

66 E' utile proteggere questo maledetto corpo
solo per nutrimento di sciacalli e avvoltoi?
esso è, per l'uomo, soltanto
un sostegno all'azione.

67 Anche se lo proteggerai cosí,
la morte te lo strapperà senza pietà,
e lo darà agli avvoltoi.
E tu che farai?

68 Se un servo non resterà
non gli si danno né abiti né doni.
Il corpo, dopo mangiato, se ne andrà
perché sciupi qualcosa per esso?

69 Dato a lui il suo salario,
ora, o mente, tieni conto del tuo interesse,
che non si paga tutto il guadagno
a uno che serve.

70 Figurati mentalmente il corpo come un battello
che va e viene senza soste,
fa che il corpo si muova, a tuo piacere,

1. Nel corpo.

per il bene degli esseri.

71 Chi è padrone di sé è sempre sorridente,
non aggrotta le ciglia, né ha sguardi sospetti,
per primo rivolge agli altri la parola,
ed è l'amico di tutti[1].

72 Che non lasci cadere una sedia,
o altro con rumore e confusione;
che non sbatta con violenza le porte,
che si compiaccia di non fare chiasso.

73 L'airone, il gatto, il ladro,
senza farsi notare, camminano in silenzio,
e cosí essi ottengono ciò che desiderano.
Cosí deve camminare l'asceta.

74 Con la testa bassa[2] deve accettare l'insegnamento
di quelli che sanno guidare gli altri
e sanno aiutarli anche se non richiesti.
Che sia sempre un discepolo per tutti[3].

75 Che testimoni la sua approvazione
quando si parla di bene;
e se vede uno che agisce bene
lo incoraggi con le sue lodi.

76 Che vanti le qualità altrui in privato
e in pubblico si associ all'elogio di queste;
se invece si apprezza il suo buon carattere
lo prenda solo come omaggio alla virtù.

77 Tutti gli sforzi sono tesi verso la soddisfazione
che è difficile da ottenere anche con la ricchezza.
Io godrò tale soddisfazione di fronte alle virtù
degli altri raggiunte con grande sforzo.

1. Lett.«del mondo». Si tratta della condotta che deve avere il *bodhisattva*.
2. In segno di rispetto e sottomissione
3. E' una delle norme raccomandate per essere distaccati

78 In tal modo qui non perdo nulla
e dopo avrò grande gioia,
mentre con l'odio si genera malcontento qui,
e dopo grande sofferenza.

79 Bisogna parlare con correttezza e ordine, in modo
chiaro e suadente,
perché sia gradevole all'orecchio,
radicato nella compassione,
e con tono dolce e calmo.

80 Che (il *bodhisattva*) guardi gli esseri con intensità
come se li divorasse con gli occhi,
pensando: «E' per loro mezzo
che attuo in me la buddhità».

81 Se esperimenta una costante devozione,
o opposizione, e campi di qualità,
di benefattori o di poveri,
da queste cose potrà trarre dei meriti.

82 Che sia abile, energico,
e sempre sicuro di sé.
Per nessun atto
deve dipendere da altri.

83 Le perfezioni, a cominciare dal dono,
crescono di valore andando avanti,
che non si sacrifichi il superiore all'inferiore,
fuorché per i limiti nella condotta[1].

84 Con tale consapevolezza, con energia
che lavori per il bene degli altri.
Anche ciò che è generalmente proibito, è permesso
a chi opera con compassione per gli altri.

1. Che deve essere rispettata al di là di ogni cosa.

85 Che mangi con parsimonia
dopo aver diviso coi poveri,
coi deboli, coi religiosi.
Che sacrifichi tutto meno i tre indumenti[1].

86 Non rechi danno al proprio corpo,
che è la dimora della buona Legge, per altri[2].
Se esso (il suo corpo) è preservato
potrà rapidamente accontentare gli esseri[3].

87 Che non metta a repentaglio la vita
per esseri poco compassionevoli,
ma se essi sono compassionevoli come lui
deve sacrificarla e il suo sacrificio non sarà vano.

88 Non insegni la dottrina a chi è poco rispettoso,
con un turbante,
con un parasole, un bastone,
una spada o abbia la testa coperta[4].

89 Non insegni a uomini volgari ciò che è profondo e
sublime,
nè alle donne se non vi è un uomo presente,
Che abbia rispetto uguale per l'insegnamento
del «piccolo» e «grande veicolo».

90 Se qualcuno è in grado di capire il mahāyāna[5]
non gli predichi il «piccolo veicolo»,
ma che non lo conquisti coi *sūtra* e coi *mantra*
dispensandolo dai doveri pratici[6].

1. I tre indumenti del monaco.
2. Per altri esseri che sono mediocri.
3. Soddisfacendo i loro desideri.
4. Queste cose denotano che è un vanaglorioso e tiene a farsi rispettare nel mondo non per la virtù, ma per cose futili e sete di potere.
5. Lett.: «l'insegnamento sublime».
6. E' necessaria la moralità. E' necessaria l'ascesi graduale.

91 E' scorretto gettare il bastoncino dei denti a terra
o sputare in pubblico;
è cosa grave e da biasimare
l'insozzare l'acqua potabile e il suolo coltivato.

92 Non deve mangiare riempiendosi la bocca,
facendo rumore o a bocca aperta;
né sedersi coi piedi a penzoloni,
e grattarsi contemporaneamente le braccia.

93 Non deve fare un viaggio
stando solo, seduto o steso, vicino alla donna
di un altro;
considerato e indagato ciò che il mondo disapprova,
bisogna evitarlo[1].

94 Che non indichi alcunché
con un solo dito,
ma faccia segno con tutta la mano destra
anche solo per indicare la strada.

95 Che non chiami alcuno agitando le braccia,
in caso di necessità schiocchi le dita
o faccia un altro segno,
ma tutto il resto è gesto da incontrollato.

96 A letto deve prendere la posizione
del Buddha al momento del *nirvāṇa*,
volto verso la giusta direzione, cosciente,
pronto a levarsi secondo l'ordine.

97 Le norme dettate per i *bodhisattva*
sono moltissime,
ma quella da osservare scrupolosamente
è la purificazione della mente.

1. E' giusto non dare scandalo.

98 Tre volte di giorno e tre di notte,
che [il *bodhisattva*] metta in pratica i tre elementi[1]
con questi, col «pensiero del risveglio»
e l'aiuto dei vittoriosi, eliminerà ogni traccia
di peccato.

99 In qualsiasi situazione si trovi,
sia per sua scelta che per scelta altrui,
che pratichi scrupolosamente le norme
che si adattano al caso.

100 Non vi è nulla che non debba essere praticato
dai *bodhisattva* per la salvezza di tutti
e per colui che così agisce
non vi è nulla che non sia meritorio.

101 E' solo nell'interesse diretto o indiretto degli esseri
che deve agire in tal modo
è per loro che deve tutto tentare
per arrivare all'illuminazione.

102 Non deve mai abbandonare, neanche a prezzo
della vita,
il buon amico (*kalyāṇamitra*),
lui che pratica la condotta dei *bodhisattva*,
e che è esperto nelle concezioni del «grande veicolo».

103 Da ciò che è detto nel *Śrīsaṃbhavavimokṣa*[3],
impari a praticare come ci si comporta coi maestri.
Le norme qui indicate e gli altri insegnamenti del
Buddha,
bisogna apprenderle dalla recitazione dei tardi *sutra*[4].

1. Le tre perfezioni: moralità, meditazione e saggezza.
2. Il buon amico (*kalyāṇamitra*) è maestro spirituale.
3. E' un capitolo del *Gaṇḍavyūha*, un *Mahāyānasūtra*.
4. *Sūtrānta*, compimento dei *sūtra*? forse per alludere ai *sūtra* del mahāyāna.

104 Le regole sono enunciate nei *sūtra*;
che reciti perciò i *sūtra*
e che apprenda quali sono le radici del male
nell'*Ākāśagarbhasūtra*.

105 E' necessario leggere senza sosta
il *Śikṣāsamuccaya*[1]
perché la condotta dei buoni
vi è spiegata in dettaglio.

106 O anche che studi il breve trattato:
Sūtrasamuccaya
e la seconda opera dallo stesso titolo,
composta da Nāgārjuna[2].

107 Cosí saprà ciò che è permesso
o proibito;
e avendolo appreso potrà agire di conseguenza
per proteggere il pensiero degli esseri.

108 Ecco qua, in breve,
cosa è la coscienza:
è l'esame continuo
del nostro comportamento fisico e morale.

109 E' con gli atti che si proclama il *dharma*
a che serve dirlo solo a parole?
Che vantaggio avrà un malato solo
dalla lettura di un trattato di medicina?

○

1. L'altra opera di Śāntideva.
2. Vedi *supra*, pp. 33-34.

CAPITOLO VI

LA PERFEZIONE DELLA PAZIENZA
Kṣāntipāramitā

1 Tutte le buone opere, la generosità,
il culto del Buddha,
il bene fatto in migliaia di *kalpa*[1]
tutto questo è distrutto dall'odio[2].

2 Non vi è male uguale all'odio,
né ascesi uguale alla pazienza,
bisogna quindi, con vari mezzi,
coltivare la pazienza.

3 La mente non raggiunge la pace,
né gusta la gioia o il benessere,
né si può dormire o essere equilibrati
finché è nel cuore lo strale dell'odio.

4 Regali, sguardi, protezione,
non impediscono, a chi li riceve,
di augurare del male al padrone,
che, per la sua durezza, si rende odioso.

1. Periodo di tempo.
2. *Dveṣa*, una delle tre radici del male.

5 I suoi stessi amici si disgustano di lui
e i doni che fa non gli procurano di essere servito.
In breve l'irascibile non ha nulla
che lo renda felice.

6 Chi riconosce nell'odio
il nemico responsabile di tutti i suoi mali,
l'attacca con energia ed è felice
in questo mondo e nell'altro.

7 Mentre l'infelicità nasce dall'agir male
e dal desiderio frustrato,
è il nutrimento dell'odio, che fortifica,
e mi affliggerà.

8 Distruggerò perciò l'alimento
di questo nemico,
che non ha altro ruolo
che di assassinarmi.

9 Anche se mi accadesse la peggior disgrazia
la mia gioia non sarà turbata,
l'infelicità è senza piacere
e dissipa, inoltre, il merito acquistato.

10 Cosí se vi è rimedio
che cosa è allora l'infelicità?
E se non vi è rimedio
che cosa è l'infelicità?

11 Dolore, umiliazione, rimproveri e diffamazione,
tutto questo lo temiamo per noi
e per quelli che amiamo,
ma non per i nostri nemici, al contrario.

12 Il piacere si ottiene con grande fatica,
mentre il dolore viene senza neanche pensarci,
eppure dal dolore viene la salvezza;
sta ferma, o mia mente.

13 I devoti di Durgā, i Karṇāṭa,
sopportano invano la tortura del fuoco
e io, che ho per scopo la liberazione,
come potrei essere codardo?

14 Non vi è nulla che non si possa attuare
con l'esercizio;
abituandosi, perciò, a lievi sofferenze,
si potrà poi sopportarne delle grandi.

15 Le zanzare, i tafani, le mosche
la fame, la sete e altre sensazioni dolorose,
pruriti fortissimi o altre molestie,
perché trascurare queste cose come inutili[1] ?

16 Freddo, caldo, pioggia e vento,
fatica, prigione e colpi,
bisogna sopportare tutto questo
per non soffrire maggiormente piú tardi.

17 Vi sono alcuni che combattono piú strenuamente
alla vista del proprio sangue,
mentre altri svengono
alla vista del sangue altrui.

18 Questo deriva dalla fermezza
o dalla debolezza della mente.
Perciò, di fronte alla sofferenza,
bisogna essere inflessibili e dominarla.

19 Il dolore non deve turbare
la serenità del saggio,
perché egli si batte contro le passioni,
e in questa lotta la sofferenza è presente.

1. Sono piccole e grandi sofferenze che addestrano l'uomo.

20 Coloro che vincono il nemico,
offrendo il proprio petto ai suoi colpi,
essi sono degli eroi vittoriosi,
ma gli altri sono solo uccisori di morti.

21 La sofferenza ha una grande virtù:
è uno sconcerto che provoca la caduta
dell'infatuazione,
la compassione per gli esseri,
il timore del peccato e la fede nel Buddha.

22 Non mi irrito contro la bile e le cose simili,
sebbene siano causa di grandi sofferenze,
perché allora mi irrito contro gli esseri coscienti?
anche questi se [a loro volta] sono irritati è per colpa
delle cause!

23 Come le sofferenze che sono prodotte
da umori senza essere volute[1],
ugualmente l'irritazione nell'essere cosciente
nasce di prepotenza senza essere voluta.

24 L'uomo non si arrabbia a suo gusto
dicendosi: «Ora mi arrabbio»,
e neppure la collera nasce
dopo aver progettato di farla [nascere].

25 Ma tutte le colpe,
tutti i peccati,
si producono per la forza di alcune cause.
La non dipendenza non si conosce[2].

26 L'insieme delle cause non pensa
di produrre,
l'effetto pure non pensa
di essere stato prodotto.

1. Le sofferenze del corpo.
2. L'autonomia dalla causalità.

27 La materia prima (*pradhāna*),
che è supposta[1],
o l'anima (*ātman*) che è immaginata[2],
non sono prodotti dal pensiero: «Io divento».

28 Chi prima di nascere non esiste
come può allora desiderare di essere?
e non può cessare di essere
perché esiste in funzione del suo oggetto.

29 Se l'*ātman* è eterno, incosciente, infinito
come lo spazio, è evidentemente inattivo;
anche in contatto con altre cause
come potrebbe agire ciò che è immutabile?

30 Se al momento dell'azione è come era prima,
che azione potrà mai fare?
Si dirà: «La sua propria azione»,
ma con riferimento alla causa, qual'è la causa?

31 Tutto dipende da una causa
e questa causa è dipendente.
Perché irritarsi allora con gli esseri
che sono degli automi, come delle creazioni magiche?

32 Ma la resistenza[3] neppure essa è possibile;
chi resisterà, e a che cosa?
E' possibile, in effetti, perché vi è la dipendenza
delle cause
e la possibilità di abolire il dolore.

33 Se perciò si vedrà un amico o un nemico
agire in maniera scorretta,
bisognerà dirsi: «Sono gli antecedenti
che agiscono», e restare sereni.

1. Come sostiene il Sāṃkhya.
2. Come sostiene il Vedānta.
3. All'irritarsi.

34 Se bastasse a tutti gli uomini
di desiderarlo per riuscire,
nessuno soffrirebbe,
ché nessuno desidera la sofferenza!

35 Per irriflessione, ira e cupidigia
di cose non accessibili, come la donna d'altri,
gli esseri si fanno del gran male, soffrono
e si infliggono torture.

36 Ci sono alcuni che s'impiccano,
si precipitano dall'alto o si avvelenano,
si danno a un mangiare e bere smodato,
o commettono qualche delitto.

37 Se sotto l'influenza delle passioni
essi distruggono il proprio corpo,
che gli è caro,
come potrebbero risparmiare quello degli altri?

38 Verso questi uomini accecati dalle passioni,
accaniti per la propria perdita,
se non si manifesta la pietà,
ma la collera, che senso ha?

39 Se la natura di questi pazzi
è di fare del male agli altri,
non è piú appropriato irritarsi con loro,
che contro il fuoco, la cui natura è di bruciare.

40 Se al contrario questo errore è accidentale,
e gli uomini sono buoni per natura,
l'ira verso di essi ugualmente non ha senso,
piú che contro l'aria piena di acre fumo.

41 Non ci si irrita contro il bastone,
autore del colpo, bensì contro chi lo manovra,
ma costui è manovrato dall'ira,
perciò è l'ira che bisogna odiare.

42 Prima, anch'io affliggevo gli altri
con tali sofferenze;
allora se ho tormentato gli esseri,
ricevo ora ciò che mi spetta.

43 La sua spada e il mio corpo
ecco la duplice causa della mia sofferenza.
Lui ha preso la spada, io il corpo,
contro chi adirarsi?

44 E un ascesso in forma di corpo che mi sono dato,
un ascesso che soffre del piú piccolo contatto.
Accecato dal desiderio,
perché adirarmi per il dolore che il corpo soffre?

45 Io non amo il dolore,
ma la causa del dolore, che pazzo!
Esso è generato dal mio peccato,
perché volerne agli altri?

46 La foresta che ha spade per foglie,
gli avvoltoi infernali,
tutto è stato prodotto dalle mie azioni (*karman*),
e anche l'attuale sofferenza, con chi irritarsi?

47 E il mio *karman*
che muove i miei persecutori,
e per questo andranno all'inferno.
Non sono allora io il loro assassino?

48 Per causa loro, i miei numerosi peccati
si attenuano, con l'esercizio della pazienza;
per colpa mia, invece, essi andranno all'inferno
e soffriranno a lungo.

49 Io faccio loro del male,
ed essi fanno a me del bene.
Come mai rovesciando i ruoli,
osi irritarti, o spirito scellerato?

50 Se io non vado all'inferno
è per merito delle mie buone disposizioni;
che perdono gli altri
se io mi proteggo?

51 Se io rendo a loro il male che mi fanno,
non saranno per questo salvati;
la mia carriera di *bodhisattva* sarà rovinata
e quei disgraziati saranno perduti.

52 La mente, che è immateriale (*arūpa*),
non può mai essere colpita,
se soffre per il dolore fisico
è per causa del suo attaccamento al corpo.

53 Ingiurie, parole brutali, calunnie,
tutto questo non ferisce il corpo;
e allora perché mai la tua collera
o mio spirito?

54 Anche se gli altri mi sono sfavorevoli
questo non mi distruggerà,
né qui né altrove,
perché allora temerei tale atteggiamento?

55 Perché distrugge i miei profitti?
Ma essi spariranno da questa vita,
mentre la mia colpa
resterà, con tutto il suo peso.

56 Meglio morire oggi stesso
che trascinare una vita inutile,
perché, anche dopo aver vissuto a lungo,
il dolore della morte sarà uguale.

57 Uno che dorme e sogna
una felicità di cento anni, si desta,
e uno che ha sognato solo
la felicità di un istante, si sveglia pure.

58 Quando entrambi sono desti
la loro felicità sparisce.
Cosí accadrà al momento della morte
per chi ha vissuto poco e chi a lungo.

59 Dopo aver guadagnato molto,
e gustato molti piaceri a lungo,
io me ne andrò nudo, a mani vuote,
come spogliato da ladri.

60 Ma coi miei profitti io vivo,
e vivendo consumo i miei peccati e acquisto meriti,
mentre se mi adiro per questioni di lucro,
consumo il merito e accumulo delle colpe.

61 Se lo scopo stesso della mia vita
verrà meno,
che bene è poi mai la vita
se consiste solo nel fare il male?

62 Tu odi il tuo diffamatore
perché causa la perdita dei tuoi interessi;
perché allora non ti irriti
contro il calunniatore di altri?

63 Tu perdoni a chi critica,
se la maldicenza è contro altri,
ma non hai pazienza con colui,
che criticandoti obbedisce alle sue passioni.

64 Quelli che distruggono e oltraggiano
le statue, gli *stūpa*, la dottrina,
non meritano la mia ira,
che i buddha e i santi non ne soffrono.

65 Se qualcuno ingiuria i nostri maestri,
i nostri parenti, coloro che amiamo,
freniamo la nostra collera,

riflettendo che è l'effetto delle cause[1].

66 La sofferenza degli esseri è, di necessità,
l'opera di una causa cosciente o incosciente;
essa (sofferenza) si manifesta solo nell'essere cosciente.
Sopportala allora, o mio spirito.

67 Alcuni per ottenebramento offendono,
altri si adirano,
chi fra questi diremo innocenti,
e chi colpevoli?

68 Non è piuttosto che tu hai agito prima in tale maniera,
e per questo ora sei molestato nella stessa maniera
da altri?
Noi siamo tutti schiavi dei nostri atti
perché allora dovrei fare eccezione alla regola?

69 Avendo ben compreso questo,
mi sforzo per ottenere meriti,
cosí che tutti abbiano pensieri di bontà[2]
gli uni verso gli altri.

70 Quando una casa brucia
si va nella casa vicina
e si toglie la paglia e tutte le materie infiammabili
alle quali il fuoco potrebbe appiccarsi.

71 Cosí il pensiero, il cui contatto
può accendere il fuoco dell'ira,
deve essere eliminato subito,
per timore che i propri meriti vengano distrutti,

72 Se un condannato a morte ottiene la libertà
al prezzo del taglio della mano, dov'è il male?
Se uno sfugge all'inferno
al prezzo delle sofferenze umane, dov'è il male?

1. Come già spiegato.
2. *Maitracitta.*

73 Se oggi la piú piccola sofferenza
ti sembra intollerabile,
come non frenare la collera
che ti frutterà i supplizi dell'inferno?

74 Per effetto della collera
sono precipitato mille volte negli inferni,
e ciò senza profitto,
né per me, né per gli altri.

75 La sofferenza attuale è molto inferiore[1]
e produrrà un grande beneficio.
Bisogna essere contenti della sofferenza
che elimina il dolore del mondo.

76 Se gioia e felicità si ottengono
lodando le buone qualità degli altri,
perché, o mio spirito,
non ti rallegri anche tu?

77 Ecco felicità e piacere per te,
un piacere non biasimevole e non proibito,
che è il miglior mezzo
per attirare il prossimo.

78 E' un piacere che a te non piace?
Ma allora ci vorrebbe la stessa avversione
per i salari, le elemosine, e cosí via;
si sopprimerebbero tutte le ricompense di questo
mondo e dell'altro.

79 Se si fa il tuo elogio
tu ammetti che ne provi piacere,
e se sono elogiati i meriti altrui
tu non desideri compiacertene,

1. A quella già provata negli inferni.

80 hai suscitato in te il pensiero dell'illuminazione
per il desiderio di fare felici gli altri.
Perché allora adirarsi
con chi è spontaneamente felice?

81 Àuguri agli esseri lo stato di buddha,
venerabile nei tre mondi[1],
come mai, allora, di fronte a onori passeggeri
bruci di gelosia?

82 Colui che nutre chi tu devi nutrire,
costui dà a te.
Trovi qualcuno per far vivere la tua famiglia,
e tu ardi di gelosia?

83 Che cosa non augura agli esseri
colui che augura loro l'illuminazione?
Dov'è allora il pensiero dell'illuminazione
per chi è geloso della prosperità degli altri?

84 Se un altro non riceve l'elemosina
essa resterà nella casa del donatore.
In ogni caso non sarà tua,
e allora che t'importa se sarà elargita o meno?

85 Bisogna allora che l'altro metta da parte i suoi meriti,
la gentilezza verso di lui, le sue buone qualità,
bisogna che rifiuti ciò che gli viene offerto?
A che punto cesserà la tua gelosia?

86 Non solo tu non deplori
il male che hai commesso,
ma provi invidia
per chi fa il bene.

87 Se una disgrazia accade a un tuo nemico
perché rallegrartene?

1. *Kāmadhātu, Rūpadhātu* e *Ārūpyadhātu.*

Non è il tuo desiderio
che ha modificato la legge di causalità.

88 E se anche detta disgrazia fosse accaduta
a causa del tuo desiderio,
in cosa [essa] farebbe la tua felicità?
Se tu ne trai profitto, non sarà la perdita
forse ancor piú grande del profitto?

89 L'invidia è un terribile amo,
preparato dai pescatori che sono le passioni;
ti venderanno ai demoni dell'inferno,
che ti faranno cuocere nelle loro caldaie.

90 Lode, gloria, onori non servono
al merito, né alla durata della vita,
né alla forza, né alla salute,
né al benessere fisico.

91 Ora questi sono i soli beni a cui l'uomo intelligente,
che conosce i suoi interessi, aspira,
mentre chi desidera i piaceri dei sensi
si dedica al bere, al gioco, alle donne.

92 E la gloria? Per essa si sacrificano
i beni e la vita.
Che forse le parole si mangiano?
E morti si godrà ancora di tale piacere?

93 Come un bambino che grida disperato
quando viene distrutto il suo castello di sabbia,
cosí il mio pensiero reagisce
di fronte alla mia reputazione e alla mia gloria perdute.

94 La lode è un suono vuoto di pensiero
di cui tu non puoi dire che ti loda[1].

1. Se non è cosciente è come un automa.

Dici che un'altro è soddisfatto di te
e che tale è la causa della tua gioia.

95 Che si indirizzi a me[1] o a un altro,
cosa mi provoca questa soddisfazione di altri?
E' lui solo che prova questo piacere,
io non ne sono in alcun modo partecipe.

96 Se mi dichiaro felice della sua felicità,
allora devo sempre essere felice.
Perché la felicità che prova nel suo affetto per un altro,
non mi provoca piacere alcuno?

97 Cosí nasce in me la gioia
perché mi si loda,
e questo è un modo d'agire incoerente,
come quello di un bambino.

98 Le lodi distruggono, a un tempo,
la pace dello spirito e il timore del peccato;
esse producono invidia verso gente meritevole
e gelosia della loro prosperità.

99 Allora quelli che distruggono
la mia reputazione, e cosí via,
hanno solo il compito di proteggermi,
preservandomi dal male.

100 I beni e gli onori sono una catena
che non è conveniente al mio desiderio di liberazione,
coloro che mi liberano da tale legame
come potrei odiarli?

101 Stavo andando verso la sofferenza degli inferni
ed essi sono stati posti, come porta chiusa[2],

1. A cosa mi serve che un altro sia soddisfatto di me?
2. Per impedirmelo.

davanti a me, per provvidenza dei buddha,
come potrò allora odiarli?

102 Dire che il mio nemico ostacola le mie buone opere,
è una cattiva scusa per l'ira,
che non vi è ascesi (*tapas*) paragonabile alla pazienza
ed esso (il nemico) me ne offre l'occasione.

103 E' per mia colpa che, verso di lui,
non esercito la pazienza,
sono io che pongo ostacolo all'occasione di merito
che mi è offerta.

104 Ciò, in effetti, senza cui un'altra cosa non c'è,
e per la quale essa esiste,
questa è la causa dell'altra,
e come chiamarla ostacolo?

105 Il mendicante, che si presenta al momento giusto,
non è un ostacolo all'elemosina;
e il religioso, che si incontra,
non è un ostacolo all'entrata in religione!

106 E i mendicanti sono molti nel mondo,
mentre gli offensori sono rari,
poiché se io non offendo alcuno,
nessuno mi offenderà.

107 Guadagnato senza sforzo, il nemico
è un tesoro che mi è entrato in casa.
Mi deve essere caro,
perché è un aiuto alla mia carriera per il risveglio.

108 Entrambi abbiamo diritto
al frutto della pazienza;
ma a lui dovrà esser dato per primo,
perché è la prima occasione per la mia pazienza.

109 «Ma il mio nemico non ha l'intenzione

di perfezionare la mia pazienza, quindi non l'onoro»,
e allora perché onorare la buona Legge
che è solo la causa incosciente del perfezionamento?

110 «Ma ha il proposito di nuocermi,
non saprei onorare un nemico».
E allora avrò forse bisogno di pazienza,
ad esempio, per un medico che si prodiga per me[1]?

111 E' la sua ostilità
che condiziona la mia pazienza;
tale causa della mia pazienza
devo onorarla come la buona Legge.

112 Gli esseri sono un campo di meriti
ha detto il maestro, come lo sono i buddha,
e per la devozione agli uni e agli altri
molti hanno ottenuto grande felicità.

113 E' per gli esseri, come per i buddha,
che si ottengono le virtù di un buddha;
ma la venerazione che si ha per i buddha
la si rifiuta agli esseri, perché tale differenza?

114 La grandezza di una intenzione
non si misura dall'intenzione, ma dai suoi effetti;
gli esseri hanno quindi una grandezza
identica a quella dei buddha, essi sono eguali a quelli.

115 La venerazione che si ha per la bontà,
ecco la grandezza degli esseri,
il merito che produce la devozione ai buddha,
ecco la grandezza dei buddha.

116 Gli esseri sono dunque simili ai buddha,
in quanto possiedono una piccola parte delle virtù di
un buddha,

1. E' normale onorare tale medico senza sforzo.

ma nessuno in effetti è simile ai buddha,
oceani di qualità infinite perfino in ogni particella.

117 Questi concentrano in loro l'essenza di tutte
le qualità,
di cui un solo atomo, che si trovi in un essere,
fa sí che i tre mondi non sarebbero, per lui,
un omaggio sufficiente.

118 Ora è questa particella insigne,
che fa sorgere in noi le virtù di un buddha;
è per causa di tale presenza
che gli esseri devono essere onorati.

119 Inoltre che altro mezzo si ha,
per disobbligarsi verso i buddha,
questi amici sinceri, questi benefattori incomparabili,
se non cercando di non offendere gli esseri?

120 Per gli esseri, essi (i buddha) fanno a pezzi i loro
corpi,
entrano negli inferni.
Ciò che essi fanno per gli esseri, facciamolo anche
noi per loro,
Bisogna quindi fare il bene anche ai peggiori nemici.

121 Allorché i miei eterni maestri
si danno senza riserve ai discepoli,
come potrei io essere orgoglioso coi figli di tali
maestri,
e non piuttosto umile come uno schiavo?

122 I saggi re (buddha)[1] sono pieni di gioia se gli esseri
sono felici,
e sono tristi se gli esseri soffrono,
sono soddisfatti se gli esseri sono soddisfatti,
cosicché se si offendono gli esseri, si offendono
i buddha.

1. *Munīndraḥ.*

123 Colui il cui corpo è circondato dalle fiamme
non è in grado di apprezzare piacere di sorta,
cosí di fronte alle sofferenze degli esseri
i compassionevoli (i buddha) non possono provare
gioia alcuna.

124 Facendo soffrire gli esseri
ho fatto soffrire i grandi misericordiosi.
Ora confesso la mia colpa,
affinché i buddha, che ho ferito, me la perdonino.

125 Da oggi, per compiacere ai buddha,
con tutto me stesso mi faccio servo del mondo.
Che la folla degli uomini metta il piede sulla mia testa
o mi uccida, basta che il protettore del mondo sia
contento.

126 I compassionevoli hanno adottato il mondo
come loro stessi, su questo non c'è dubbio.
E cosí sono i protettori eterni che appaiono sotto
forma di esseri,
come oserei mancar loro di rispetto?

127 Servire gli esseri, è servire i buddha,
è attuare il proprio fine,
è eliminare la sofferenza dal mondo;
è dunque il voto (*vrata*) con cui mi impegno.

128 Come un solo soldato del re
brutalizza la folla
che, prudente,
non osa resistere,

129 perché non è isolato,
ma la sua forza è la forza del re,
cosí non si deve disonorare alcuna persona debole
che abbia recato offesa,

130 perché i guardiani dell'inferno
e i compassionevoli sono la forza per lui.

Bisogna quindi servire gli esseri,
come un soggetto serve un re irascibile.

131 L'ira del re ha in serbo castighi
paragonabili ai supplizi dell'inferno,
che vengono inflitti,
se si rendono infelici gli esseri.

132 Il favore di un re ha in serbo ricompense,
paragonabili allo stato di buddha;
questo tuttavia è il risultato
di fare il bene degli esseri.

133 Senza parlare della condizione futura di buddha,
che deriva dal servire gli esseri;
anche in questo mondo
si possono esperimentare la fortuna, la fama e le buone
posizioni.

134 Abbondando nella gioia di monarca universale[1],
colui che ha la pazienza,
può ottenere bellezza, salute, serenità,
e lunga vita nel ciclo delle rinascite!

○

1. *Cakravartin*, il buddha ha la stessa posizione.

CAPITOLO VII

LA PERFEZIONE DELL'ENERGIA
Vīryapāramitā

1 Avendo acquistato la pazienza, bisogna ora ottenere l'energia
perché il risveglio ha il suo trono nell'energia.
Senza l'energia in effetti non vi è merito,
come senza vento non vi è movimento.

2 Che cos'è l'energia? E' il coraggio per il bene.
Quali sono i suoi avversari?
L'indolenza, l'attaccamento al male,
lo scoraggiamento e il disprezzo di sé.

3 L'inerzia, il gusto del piacere,
il torpore e il bisogno di appoggio,
generano l'insensibilità al dolore delle trasmigrazioni,
e da ciò nasce l'indolenza.

4 Sei nelle mani di questi pescatori: le passioni,
e sei caduto nella rete delle nascite.
Come mai non hai ancora capito
che sei entrato nella gola della morte?

5 Non vedi i tuoi compagni morire,
l'uno dopo l'altro,
e tuttavia ti lasci andare all'indolenza
come il bufalo al macellaio?

6 Yama ti sorveglia,
ogni via di scampo ti è preclusa;
come puoi prender gusto
a mangiare, a dormire, a far l'amore?

7 Quando la morte avrà finito i preparativi,
verrà rapida verso di te,
scuoterai allora la tua indolenza?
Ma sarà tardi, che potrai piú fare?

8 «Questo resta incompiuto»,
«questo è solo cominciato»,
«questo è mezzo fatto»,e subito la morte appare.
«Ah sono perduto»! Penserai,

9 vedendo i tuoi parenti disperati,
gli occhi gonfi per il dispiacere,
rossi per le lacrime,
e davanti a te i messaggeri di Yama.

10 Torturato per il ricordo dei tuoi peccati
sentendo i clamori dell'inferno,
sporcato dai tuoi escrementi
per la paura, perduto, che farai?

11 «Sono come un pesce nel vivaio».
Ecco il pensiero che oggi soprattutto
ti deve far tremare, peccatore,
davanti ai terribili supplizi dell'inferno!

12 Sei delicato e soffri
per aver toccato l'acqua calda;
colpevole di colpa che merita le fiamme infernali
come puoi restartene tranquillo?

13 Sei svogliato e desideri ricompense,
sei fragile eppure destinato a tutte le sofferenze,
sei già ghermito dalla morte e ti credi immortale,
o disgraziato, non vedi che ti muovi verso la tua rovina.

14 Hai raggiunto la barca Umanità,
traversa dunque il fiume Sofferenza.
Insensato, non è il momento di dormire,
questa barca è difficile da trovare un'altra volta.

15 Come puoi rinunciare alla delizia del *dharma,*
sorgente di infinite delizie,
per la voluttà delle dissipazioni e delle risa,
che generano solo sofferenza?

16 Il coraggio, la preparazione, l'applicazione,
il controllo di sé, l'identificazione fra sè e gli altri,
lo scambio di sé con gli altri,
ecco i fattori dell'energia.

17 Non bisogna scoraggiarsi pensando:
come otterrò il risveglio?
Poiché il Tathāgata, che dice il vero,
lo ha detto con verità:

18 «Anche coloro che furono
tafani, zanzare, mosche e vermi,
per il loro sforzo hanno ottenuto
il risveglio che è difficile da ottenere».

19 E io, che sono nato uomo,
capace di discernere il bene dal male,
perché dunque non otterrò anch'io il risveglio,
seguendo i dettami dell'onnisciente?

20 Ma tremo all'idea di dare
mani, piedi e le altre parti del corpo;
perché confondo, per poca riflessione,
ciò che è grave con ciò che è insignificante.

21 Ciò che è grave è l'essere tagliato,
spezzato, bruciato, lacerato
per innumerevoli milioni di *kalpa.*
senza ottenere il risveglio.

22 Ciò che è insignificante è questa sofferenza,
che procura il risveglio,
è simile alla sofferenza dell'estrazione di una freccia
dalla carne,
che pone fine al dolore precedente[1].

23 Tutti i medici guariscono
con operazioni dolorose;
bisogna dunque soffrire un poco
per evitare sofferenze piú grandi.

24 Ma questa operazione, sebbene sia salutare,
non viene ordinata
dal miglior medico (il Buddha);
egli guarisce, con dolce trattamento, gravi malattie.

25 Dapprima il maestro prescrive al discepolo
di donare dei legumi e altri alimenti,
e poi, per gradi, lo rende capace
di sacrificare tutto, anche la sua carne.

26 Chi arriva a considerare alla stessa stregua
dei legumi e la sua carne,
costui non troverà difficoltà
a sacrificare la sua carne e le sue ossa.

27 Se non pecca è al riparo della sofferenza fisica,
se è saggio è al riparo da quella morale,
dato che la mente soffre per l'errore,
e il corpo per la colpa.

28 Il corpo è felice per la virtù,
la mente per la saggezza,
se resta nel *saṃsāra* per il bene degli esseri
di cosa soffrirà?

1. Di quando la freccia era conficcata nella carne.

29 Distruggendo i suoi antichi peccati,
acquistando oceani di meriti,
per la forza del «pensiero del risveglio»
va piú in fretta [alla liberazione] degli Śrāvaka[1].

30 Cosí andando di felicità in felicità,
quale essere intelligente perderà il coraggio
quando avrà ottenuto questo carro: il pensiero
dell'illuminazione
che gli risparmia ogni dolore e fatica?

31 Per attuare la salvezza degli esseri
serve un'armata di quattro corpi: aspirazione, fierezza,
gioia e rinuncia. L'aspirazione si acquista
col timore della sofferenza e il pensiero dei vantaggi,

32 Allora dopo aver sradicato il nemico[2]
bisogna impegnarsi per un aumento della forza
per mezzo del potere, dell'aspirazione, dell'orgoglio,
della gioia, del sacrificio, dell'impegno e del controllo.

33 Distruggerà innumerevoli vizi,
per me e per gli altri;
in questo impegno, la distruzione di ogni vizio
richiede oceani di *kalpa*.

34 Per questa impresa: di distruggere i vizi,
non trovo in me energia di sorta.
Destinato a sofferenze infinite
come mai il mio petto non scoppia?

35 Devo acquistare numerose virtù,
per me e per gli altri,
ora l'esercizio di ogni virtù si acquista,
e ancora, dopo oceani di *kalpa*.

1. E' infatti un *bodhisattva*.
2. Vedi *supra*, p. 137, stanza 2.

36 Ora non ho ancora acquistato
l'abitudine a una sola piccola parte di virtù
e inutilmente[1] ho beneficiato di questa nascita,
meravigliosa e difficile da ottenere.

37 Non ho conosciuto la gioia
di grandi feste in omaggio ai venerabili,
non ho reso onore all'insegnamento,
né dato speranza ai poveri.

38 Agli uomini in pericolo
non ho portato sicurezza,
ai sofferenti non ho offerto benessere;
sono stato solo una spada di dolore nel seno
di mia madre.

39 Nelle mie vite anteriori
non ho aspirato al *dharma*,
è per questo che sono adesso in questo guaio.
E cosí allora chi può, ancora, voler rinunciare ad
aspirare al *dharma*?

40 Il saggio (Buddha) ha detto che l'aspirazione
è la radice di tutti i meriti,
essa stessa ha per radice
la meditazione costante dei frutti [delle azioni].

41 Dolori fisici e morali,
pericoli di ogni sorta,
insoddisfazione dei desideri,
questo è il retaggio dei peccatori.

42 Il desiderio dei virtuosi,
indirizzato a qualsiasi oggetto,
dati i loro meriti, otterrà risultati ambiti,
come dono di benvenuto.

1. Non avrà scopo se non raggiungo l'illuminazione o risveglio.

43 Ma il desiderio di felicità,
vagheggiato dai peccatori,
a qualsiasi oggetto si indirizzi, dati i loro demeriti,
sarà stroncato dalla spada del dolore.

44 Formatisi nel cuore di grandi loti profumati e freschi,
sviluppando i loro corpi brillanti con l'alimento che
dà loro la parola armoniosa dei vittoriosi,
i *bodhisattva*, in base alle loro buone opere vengono
fuori dai calici [dei loti] apertisi ai raggi del santo
e appaiono davanti ai suoi occhi nella loro perfetta
bellezza[1]

45 Urlando per il dolore di essere scorticati vivi dai
servitori di Yama
il corpo cosparso di rame, fuso al calore del fuoco,
la carne lacerata da centinaia di colpi di lance e spade
infiammate,
il peccatore, a causa dei suoi peccati, cade e ricade
negli inferni con pavimenti di ferro infuocato.

46 Perciò, pratichiamo l'aspirazione al bene.
Dopo averla accuratamente sviluppata
bisogna iniziare a coltivare la fierezza
secondo il metodo del *Vajradhvaja*[*sūtra*][2].

47 Dopo aver verificato la propria forza,
bisognerà iniziare o meno[3];
che è meglio non farlo, piuttosto
che, dopo aver iniziato, tornare indietro.

48 Altrimenti questo si ripeterà, anche in vite successive,
e a causa di questo peccato accrescerà la sofferenza.
Inoltre si sarà perso invano l'occasione di agire
e non si sarà compiuto alcunché.

1. E' la nascita dei *bodhisattva* nel paradiso di Amitābha, la Sukhāvatī.
2. «Il *sūtra* di colui che ha il fulmine come bandiera».
3. A coltivare la fierezza.

49 La fierezza si applica a tre cose:
l'azione, le tentazioni, la potenza.
«Io agirò da solo»,
ecco la fierezza dell'azione.

50 Schiavo delle passioni,
da solo il mondo è incapace di arrivare alla salvezza.
Sono io perciò che devo farlo per il mondo,
dato che io non sono incapace.

51 Uno fa un lavoro umiliante,
ma perché io sono qua allora?
Se l'orgoglio mi impedisce di prendere il suo posto,
perisca piuttosto il mio orgoglio.

52 Il corvo diventa un Garuda[1]
davanti a una lucertola morta.
La piú piccola tentazione mi abbatterà
se la mia mente è debole.

53 Per colui che è inattivo per scoraggiamento
le cadute sono facili;
ma colui che è sveglio ed energico
fa fronte ai piú grandi nemici.

54 Voglio, dunque, con pensiero risoluto,
attuare la perdita della mia perdita.
Desiderare la conquista dell'universo è ridicolo
se soccombo alla tentazione.

55 Bisogna che sia vincitore di tutto
e che non sia mai vinto da nulla.
Questa la fierezza che deve destarsi in me,
che sono figlio di leoni, i vittoriosi.

1. Un animale mitico compassionevole.

56 Gli uomini, vinti dall'orgoglio,
sono dei vili e non degli orgogliosi,
poiché l'orgoglio non si arrende al suo nemico,
e quelli invece accettano il giogo del nemico: l'orgoglio.

57 L'orgoglio li trascina a misere condizioni
e, anche nella condizione umana,
vivono senza gioia, mangiano il riso degli altri,
schiavi, ottusi, brutti, deboli.

58 Disprezzati da tutti,
disgraziati, paralizzati dall'orgoglio;
se questi li mettiamo nel novero degli orgogliosi,
ma allora chi metteremo fra gli avviliti?

59 Sono invece fieri, vittoriosi, eroici,
coloro che applicano il loro orgoglio a vincere il nemico:
l'orgoglio;
e avendo schiacciato tale nemico fremente,
proclamano al mondo, secondo il loro desiderio,
la propria vittoria.

60 Posto nel mezzo della banda delle passioni,
che sia mille volte piú fiero,
lui che è invincibile per le passioni
come il leone nel branco delle gazzelle.

61 Anche nella piú incalzante necessità
non accadrà che l'occhio percepisca il gusto,
per le stesse ragioni le prove piú dolorose
non permetteranno al *bodhisattva* di cedere
alle passioni.

62 L'azione che intraprende,
deve compierla con tutto sé stesso,
dedicarvisi con accanimento,
come un giocatore che vuole vincere.

63 Ogni azione ha per scopo la felicità,

essa però può procurarla o meno (a chi agisce);
ma colui che pone la sua felicità nella stessa azione,
come potrebbe sentirsi felice senza agire?

64 Non ci si soddisfa coi piaceri del mondo;
essi sono come miele su una lama di rasoio.
E come essere soddisfatti dell'ambrosia delle buone
opere,
che producono frutti dolci e di santità[1].

65 Appena finita un'azione,
bisogna cominciarne un'altra,
come l'elefante che, arso dal calore di mezzogiorno,
si getta nel primo lago che incontra.

66 Se la sua forza è esaurita
rinunci, allora, provvisoriamente ad agire
e quando l'opera è compiuta, la metta da parte,
nell'impazienza di dedicarsi alla successiva.

67 Che sia guardingo contro gli attacchi delle passioni,
che le contrattacchi con vigore,
come colui che ingaggia un combattimento
con la spada contro un abile avversario.

68 La stessa cosa che può capitare in tale combattimento
se la spada cade,
la si raccoglie subito con timore:
cosí se si lascia cadere la spada dell'attenzione
la si riprenda lesti ricordandosi degli inferni.

69 Come il veleno che raggiunto il sangue
pervade tutto il corpo;
cosí il vizio, se trova uno spiraglio,
si diffonde nel pensiero.

1. Ma sul filo del rasoio.

70 Come colui che concentra la sua attenzione,
poiché, con un vaso colmo d'olio, cammina fra uomini
armati di spade,
che lo minacciano di morte al piú piccolo passo
in fallo,
cosí faccia chi è in cammino verso la santità.

71 Come un uomo che avverte di avere un serpente
in petto
e si drizza bruscamente,
cosí il *bodhisattva* deve reagire in fretta,
quando sonno e indolenza si avvicinano.

72 Ad ogni mancanza
dovrà pentirsi,
e dire a sé stesso:
«Come fare perché ciò non accada piú»?

73 Per questa ragione cerchi la compagnia
e la collaborazione dei saggi,
per apprendere la pratica dell'attenzione
in ogni caso particolare.

74 Renda lo spirito leggero
ricordando il discorso sull'attenzione (*apramāda*),
cosí da esser pronto in ogni caso
prima del momento dell'azione.

75 Come un fiocco di cotone obbedisce
al vento, che lo porta in quà e in là,
cosí si lasci guidare dal coraggio nel bene
e la sua forza diventerà straordinaria.

○

CAPITOLO VIII

LA PERFEZIONE DELLA CONTEMPLAZIONE
Dhyānaparāmitā

1 Avendo cosí sviluppato la forza nel bene
che renda stabile la sua mente nel raccoglimento
(*samādhi*),
perché chi ha una mente dissipata
è in balia delle passioni.

2 L'isolamento fisico e mentale
elimina ogni possibilità di dissipazione.
Rinunci perciò al mondo
ed esca dalle solite preoccupazioni.

3 Non si rinuncia al mondo
per attaccamento, brama di guadagno e cosí via.
Allora per eliminare tali ostacoli
il saggio dovrà riflettere in sé cosí:

4 Con la calma, (*śamatha*) si ottiene l'intuizione perspicace
(*vipaśyanā*),
e si attua la distruzione delle passioni.
Sapendo questo, si cerchi dapprima la calma,
che viene dall'indifferenza alle gioie del mondo.

5 Come mai un essere transeunte si affeziona
a esseri transeunti?
Per molte migliaia di esistenze
non vedrà piú l'oggetto del suo amore!

6 Se non lo vede sarà invaso da tristezza,
e non potrà raccogliersi in sé stesso;
e anche se lo vede, non si sentirà appagato,
il desiderio della sua presenza lo tormenterà come prima.

7 Non vede piú la realtà,
è divorato dal dispiacere,
lo consuma l'angoscia,
che nasce dal desiderio di unione con l'essere amato.

8 Con questa preoccupazione, ora per ora,
spreca inutilmente la sua breve esistenza.
A causa di un compagno occasionale
abbandona la Legge eterna.

9 Se si associa agli insensati
va certo a finire all'inferno.
Se si distacca da loro, essi non lo cercheranno neanche.
A che serve la loro compagnia?

10 Per un poco sono nostri amici,
dopo poco diventano nemici;
se si cerca di far loro un piacere, si adombrano;
non è facile capire la gente ordinaria[1].

11 Esortati al bene si irritano,
e distolgono anche me dal bene,
se non li ascolto, si irritano ugualmente
e vanno nei cattivi destini.

1. Uomo comune (*pṛthagjana*).

12 Gelosi del loro superiore, ostili verso gli eguali,
arroganti con gli inferiori,
esaltati dalle lodi, esasperati dalla critica;
che bene può venire dagli insensati?

13 Esaltazione di sé, denigrazione degli altri,
conversazione sui piaceri del mondo,
un insensato riceve sempre da un altro insensato
qualcosa di funesto.

14 Avvicinare l'uno (insensato) all'altro
significa mettere insieme due mali.
Vivrò, perciò, bene in solitudine,
con la mente tranquilla.

15 Resta lontano dall'insensato,
se lo incontri trattalo con cortesia,
non per legarti a lui, ma per restare equanime
come si conviene a un saggio.

16 «Prendendo solo ciò che serve al merito spirituale,
come l'ape che si nutre unicamente del polline dei fiori,
passerò dappertutto senza legarmi ad alcuno,
come la nuova luna.

17 Sono benestante,
onorato, ricercato;
poi arriva repentinamente la morte
e il mortale è lì terrificato!»

18 Ogni cosa che lo spirito cerca con desiderio,
imbrogliato dalla cupidigia,
si cambia in sofferenza
mille volte piú grande.

19 Se sei saggio non cercare il piacere,
tale ricerca conduce alla paura;
se la paura ti assale,
affrontala con fermezza.

20 Ci sono stati molti ricchi
e molte persone illustri,
ma nonostante la ricchezza e la fama
non si conoscono piú, dove sono andati?

21 Certi mi disprezzano,
ma perché devo compiacermi delle lodi?
Altri mi lodano,
ma perché devo affliggermi se mi denigrano?

22 Gli uomini hanno aspirazioni diverse
e perfino i vittoriosi non possono soddisfarle,
a maggior ragione come lo potrei io che sono ignorante?
Allora perché ho da preoccuparmi dei giudizi del
mondo?

23 Si disprezza il povero
e si condanna il ricco.
Con gente simile, con cui è difficile convivere,
come potrà esserci del piacere?

24 Colui che è limitato
non ama alcuno,
han detto i buddha,
poiché non guarda piú in là del proprio interesse.

25 L'affetto che è legato a interesse personale
non è altro che egoismo;
come il dispiacere per la perdita dei beni,
non è altro che il rammarico per la propria
soddisfazione persa.

26 Gli alberi non sono né disdegnosi,
né intrattabili,
quando potrà vivere con loro
che sono compagni riposanti?

27 Quando potrò camminare indisturbato,
senza voltarmi indietro,

abitando in un tempio deserto,
ai piedi di un albero o nelle grotte?

28 Quando potrò fermarmi,
libero e distaccato,
in distese naturali
amene e sconfinate?

29 Quando potrò vivere senza paura alcuna
e senza preoccuparmi di proteggere il corpo,
ricco solo di una ciotola di terracotta
e di una veste disdegnata dai ladri?

30 Quando andrò al cimitero,
la dimora vera dei corpi,
per mettere alla presenza dei cadaveri degli altri
il mio proprio corpo votato, come quelli, alla
corruzione?

31 Ecco là il mio corpo cosa diventerà,
un'insieme di putridume,
il suo tanfo
terrà lontano anche gli sciacalli.

32 Resterà solo,
Le ossa stesse, parte integrante (del mio corpo),
si disperderanno,
e a maggior ragione i miei amici!

33 L'uomo nasce solo e muore solo,
nessuno può portare un poco della sua pena!
Allora che sono per lui gli amici?
Soltanto degli ostacoli.

34 Come un viaggiatore
si ferma in un luogo di ristoro,
cosí il pellegrino sulle vie dell'esistenza
si ferma un poco in una vita;

35 prima che i quattro becchini
lo portino via,
fra sospiri di parenti,
che parta per la foresta!

36 Senza attaccamento e senza paura,
ridotto solo a un corpo povero e insignificante,
già morto al mondo,
non si affliggerà di morire.

37 Nessuno sarà accanto a lui
di coloro la cui pena lo tormenterebbe.
Cosí nessuno lo distrarrà
dal pensiero del Buddha.

38 La solitudine è piacevole,
esente da sofferenza,
propizia alla salvezza, perché allontana le dissipazioni;
che io vi dimori per sempre.

39 Liberato da ogni altro pensiero,
la mente concentrata in un pensiero unico,
mi sforzerò di disciplinare il pensiero
e di tenerlo sotto controllo.

40 I desideri sono fonti di sciagure,
in questo mondo o nell'altro.
In questo mondo portano alla prigione, alla morte,
alle mutilazioni,
e nell'altro all'inferno.

41 Hai fatto molte preghiere
ai vari intermediari[1],
e hai accumulato peccati
e onte senza fine,

1. *Añjali*, sei stato con le mani giunte davanti a mezzani.

42 fino a rischiar la vita
e a dissipare i beni.
Quando li abbracciavi (i corpi)
ti sentivi al colmo della felicità.

43 Eccoli (gli oggetti dei tuoi desideri) non son che ossa!
Sono a tua disposizione e senza connessione fra loro.
Puoi abbracciarle a tuo piacimento
come mai non ne sei entusiasta?

44 Questo viso che si chinava pudicamente,
e che si aveva pena a far levare,
che un velo nascondeva a chi l'aveva già visto,
come a chi non lo conosceva ancora,

45 gli avvoltoi, pieni di compassione per la tua pena,
si occupano ora di togliergli il velo,
guardalo!
Come? Lo sfuggi?

46 E proprio quello che proteggevi
con tanta cura dagli sguardi degli altri
ora lo divorano;
perché, geloso, non lo proteggi?

47 Hai visto questa massa di carne
divorata dagli avvoltoi e altri rapaci?
E' proprio la loro preda
che copri di ghirlande, sandalo[1] e altri ornamenti!

48 Fremi nel vedere questo cadavere
così, immobile,
perché non ne hai piuttosto paura
quando qualche demone lo fa muovere?

49 Tu ne eri attratto quando era velato,
messo a nudo ti fa orrore;

1. Il legno di sandalo profumato, o l'incenso, fatto con tale legno.

se tu non fai nulla ora
perché lo accarezzavi quando era velato?

50 Saliva e escrementi
vengono dalla stessa fonte: il cibo.
Se gli escrementi ti ripugnano
perché tu assapori la saliva?

51 I cuscini ripieni di cotone,
morbidi al tocco,
sono senza attrattiva per il perverso,
non fanno sentire a lui, che lo desidera, il sapore
del contatto.

52 Se queste cose impure (le ossa)
non sono oggetto di passione per te,
perché abbracci ancora una carcassa di ossa,
legate da tendini e male odoranti per il puzzo della
carne?

53 Il tuo corpo ha tutta l'immondezza che vuoi,
ti può bastare senza cercare altrove
un altro ricettacolo di escrementi,
o affamato di cose sordide!

54 Ami la tua carne?
desideri vederla e toccarla?
Ma come puoi desiderare la carne
che per natura è incosciente?

55 Il pensiero che tu cerchi,
non si può né vederlo né toccarlo,
e ciò che può essere toccato e visto
non se ne accorge, lo abbracci invano!

56 Puoi ignorare che il corpo altrui
sia pieno di immondizie,
ma che non capisca che il tuo proprio
è immondo, questo è sorprendente!

57 Disdegnando il giovane loto
che si apre ai raggi del sole sotto un cielo senza nubi,
come può la mente diventar ebbra di sporcizia,
e cercare il suo piacere in un ricettacolo di escrementi?

58 Ti rifiuti di toccare la terra
se essa è sporca d'immondizie,
e come puoi desiderare di toccare il corpo,
da dove provengono tali escrementi?

59 Se non hai attrattiva
per ciò che è impuro,
perché abbracci un altro corpo,
dove ciò che è impuro ha la sorgente, il seme,
il nutrimento?

60 Non hai attrattiva per i vermi immondi, nati
dallo sporco.
Forse è proprio solo perché sono tanto piccoli,
perché ami invece il corpo che pur è nato da ciò che è
immondo,
e che è composto da una gran massa di sporcizia.

61 Non solo non provi disgusto
per le tue proprie impurità,
ma, o divoratore di immondizie,
desideri, inoltre, altri vasi colmi di sporcizia.

62 Le cose attraenti,
come la canfora, il riso e i condimenti,
se sono rigettati dalla bocca,
rendono impura la stessa terra.

63 Se tu non credi all'impurità del tuo corpo,
cosí evidente essa sia,
guarda allora gli orribili corpi degli altri,
gettati nei cimiteri!

64 Dato che, tolta la pelle,

il corpo eccita un profondo senso di orrore,
come mai, sapendo ciò che esso è,
puoi tu sentirtene attratto?

65 Se lo senti profumato,
è il profumo del [legno] di sandalo.
Perché sentirsi attirato da un oggetto
per il profumo che gli è estraneo?

66 Se il corpo, fetido di sua natura,
non eccita passione alcuna, non è meglio?
Come mai gli uomini lo ungono di sostanze odorose,
attirati da ciò che fa loro male?

67 Che cosa può fare a un corpo
che il sandalo sia fragrante?
Perché attaccarsi a un oggetto
per un profumo che non è suo?

68 Se un corpo è sporco per sudiciume e fango,
e ha i capelli e le unghie non curate,
i denti gialli e sporchi,
è ripugnante di sua natura.

69 Perché prepararlo con cura
come una spada per ferirsi?
La terra è piena d'insensati
che non fanno altro che farsi del male.

70 Vedendo tanti scheletri
trovi disgustoso il cimitero,
ma ti rallegri in un villaggio
pieno di scheletri ambulanti!

71 E anche questo corpo impuro
ha il suo prezzo,
per questo ci s'impone la fatica di guadagnare,
e i tormenti dell'inferno.

72 Il bambino non è in grado di guadagnare.

Che piaceri offre la gioventù?
Essa passa nel procurarsi guadagni.
Quando uno è vecchio che se ne fa dei piaceri?

73 Alcuni, mossi da desideri cattivi,
lavorano senza sosta nelle proprie occupazioni
e ritornando, a sera, nelle loro dimore,
si gettano a letto morti di stanchezza.

74 Altri vanno in guerra,
e soffrono per anni
la lontananza da moglie e figli,
per i quali lavorano.

75 Ciò per cui si vendono[1],
accecati dal desiderio (di ottenerlo),
questo non lo raggiungono.
La loro vita scorre inutilmente al servizio degli altri.

76 Altri si sono ingaggiati con padroni
che gli impongono incombenze continue.
Le loro donne partoriscono nella foresta
e nei luoghi deserti.

77 Altri, per vivere, si gettano nella mischia
a repentaglio della vita,
cercano la gloria e trovano la schiavitù,
disgraziati accecati dal desiderio!

78 Altri, in conseguenza dei loro desideri,
sono fatti a pezzi,
messi al palo, bruciati
e uccisi a colpi di lancia.

79 La preoccupazione per guadagnarla e conservarla,
il dispiacere di perderla, fanno sì che la fortuna sia
in effetti sfortuna.

1. Il benessere.

Coloro la cui mente è protesa verso le ricchezze,
sono distratti e senza tempo per liberarsi dalla
sofferenza dell'esistenza.

80 Queste sono le miserie degli uomini
che sono preda dei desideri,
e le loro scarne gioie non sono nulla di piú
che un magro pasto di un bue che tira la carretta.

81 Per tale infima gioia, accessibile anche alle bestie,
l'uomo, accecato dal destino,
lascia passare, invano,
la pienezza[1] dell'istante, tanto difficile da ottenere.

82 Per questo corpo transeunte,
banale, votato all'inferno
e a tutte le sfere della sofferenza,
quanti sacrifici ci si è imposti fino dall'inizio
dei tempi,

83 Con uno sforzo assai inferiore
si sarebbe ottenuto il risveglio.
Coloro che sono schiavi del desiderio,
soffrono ben piú dei *bodhisattva* e non ottengono
il risveglio.

84 Spade, veleno, fuoco,
precipizio, nemici,
niente di tutto questo può essere paragonato
ai desideri,
se uno pensa alle torture dell'inferno.

85 Allora si abbandoni il desiderio,
e si ponga la propria gioia
nella solitudine, nelle tranquille foreste,
dove non ci sono né dispute, né pene.

1. La concomitanza delle situazioni che permettono la salvezza.

86 Su rocce incantevoli, spaziose come terrazzi di palazzi,
rinfrescate dalla fragranza del sandalo e dal chiarore
lunare,
felice colui che gode la brezza dolce e silenziosa
del bosco
e che passeggia pensando alla salvezza degli altri.

87 Stia dove vuole, e per il tempo che crede,
in una dimora abbandonata, ai piedi di un albero,
in una grotta, senza preoccuparsi di guadagni e della
loro protezione.
Vada dove vuole senza affanno.

88 Movendosi a suo agio senza attaccamenti,
non essendo legato ad alcuno,
proverà una gioia tale
che lo stesso Indra non saprebbe raggiungere.

89 Con riflessioni di questo tipo
sull'eccellenza della solitudine,
soffocando i pensieri vani,
coltivi il «pensiero del risveglio».

90 Rifletta bene sull'uguaglianza
che ha con gli altri.
Gioie e dolori sono gli stessi,
e bisogna affrontarli come propri.

91 Il corpo, malgrado sia composto di parti,
è però, in sé stesso, un intero.
Così è per il mondo, dove esseri diversi
hanno in comune gioie e dolori.

92 Se la mia sofferenza,
non è provocata nei loro corpi dagli altri,
essa è tuttavia per me difficile da sopportare,
proprio per il mio attaccamento a me stesso.

93 Lo stesso per la sofferenza altrui,

anche se non l'avverto nel mio corpo,
non è meno difficile per lui sopportarla,
dato l'attaccamento che ha verso sé stesso.

94 Devo combattere la sofferenza altrui,
perché è una sofferenza come la mia.
Devo fare del bene agli altri,
perché sono degli esseri che vivono come me.

95 Dato che tutti ugualmente
abbiamo bisogno di essere felici,
per quale ragione sarei io l'oggetto unico
dei miei sforzi verso la felicità?

96 E poiché temiamo tutti
il pericolo e la sofferenza,
per quale privilegio dovrei essere protetto
io soltanto e non gli altri?

97 Se non sono oppresso dall'altrui sofferenze,
è una ragione valida perché gli altri non siano protetti?
Anche le sofferenze future non le provo ancora,
e allora a che pro pensarci?

98 Forse è perché in tal caso
si tratta ancora di me!
Errore! Non c'è continuità
fra chi nasce e muore[1].

99 «Tocca a chi soffre
di difendersi dalla sofferenza»
Però, anche se il dolore del piede non è quello della mano,
perché la mano protegge il piede?

1. Non c'è l'*ātman* che trasmigra.

100 «E forse un erroneo atteggiamento, ma dipende
dal pregiudizio di individualità (*ahaṃkāra*)».
Ma tutto ciò che è erroneo[1], nella misura del possibile,
deve essere eliminato, in me come negli altri.

101 Continuità (*saṃtāna*) e raggruppamento (*samudaya*)
sono delle finzioni come assemblea o armata;
non c'è chi prova dolore,
chi allora avrà un dolore «proprio»?

102 Tutti i dolori, senza distinzione,
sono impersonali,
bisogna combatterli perché sono sofferenze.
Perché fare delle restrizioni?

103 Se non c'è chi soffre perché combattere la sofferenza?
Il mondo è unanime al riguardo,
se deve essere combattuta, lo sia comunque,
e se no, da nessuna parte; non piú per me che per gli
altri.

104 Ma se la compassione comporta grandi sofferenze,
perché provocarle con i propri sforzi?
A considerare le sofferenze del mondo
si può veramente dire che quelle della compassione
siano grandi?

105 Se la sofferenza di molti cessa
con la sofferenza di un solo,
costui dovrà procurarsela
per compassione di sé e degli altri.

106 E' per questo che Supuṣpacandra,
pur sapendo che avrebbe dovuto soffrire molto per
colpa del re,

1. Non vero, non reale.

non volle risparmiarsi tale sofferenza
che avrebbe sollevato dal dolore molti esseri[1].

107 Avendo cosí coltivato i loro pensieri,
mettendo la loro gioia a calmare i dolori degli altri,
i *bodhisattva* si tuffano nell'inferno
come dei cigni in un gruppo di loti.

108 La liberazione degli esseri
è per essi (*bodhisattva*) un oceano di gioia
che va di là da tutto.
Come può essere buona una liberazione senza gusto[2]?

109 Se si fa qualcosa per gli altri
non ci deve essere orgoglio,
né compiacenza, né desiderio di ricompensa.
Non si abbia altro interesse che la salvezza degli esseri!

110 Mentre ci si protegge da ogni male
e dal disonore,
si avrà, per gli altri,
pensieri di protezione e di bontà.

111 Per abitudine si collega l'idea dell'«io»
a gocce di sperma, di sangue,
e a cose che appartengono a un altro;
in realtà tale idea è falsa.

112 Perché allora non considerare mio
il corpo degli altri?
Non è difficile se si ritiene
un estraneo il nostro corpo.

1. Secondo ciò che dice Prajñākaramati nel suo commento al *Samādhi-rājasūtra* (cfr. MITRA, Rajendralal: *Buddhist Literature of Nepal*, p. 217) il *bodhisattva* Supuṣpacandra venne martirizzato dal re Sūradatta, per aver predicato la buona Legge.

2. Si allude alla liberazione cercata dagli *arhant* e dai *Pratyekabuddha*.

113 Se ci si considera pieni di difetti,
e gli altri oceani di qualità,
ci si eserciterà a rifiutare sé stesso
e ad adottare gli altri.

114 Ci si interessa alle proprie membra
come a parti del corpo,
perché allora non agli uomini
come a parti dell'umanità?

115 Per abitudine sorge, [connessa]
a questo corpo senza «io»,
l'idea di «mio»,
e perché non applicarla agli altri?

116 Cosí nel fare il bene agli altri
non si avrà né orgoglio, né compiacenza,
come non si aspetta ricompensa alcuna
per il fatto di essersi nutriti.

117 Come si desidera proteggersi
dalla miseria, dal dispiacere e cose simili,
nella stessa maniera il pensiero di protezione e bontà
verso gli altri, deve diventare un'abitudine.

118 E' cosí che il protettore Avalokita
ha dato pure il suo nome
per evitare agli uomini
anche il rischio di sentirsi intimiditi nelle assemblee.

119 Non bisogna lasciarsi sopraffare dalle difficoltà.
Ci sono cose di cui il solo nome faceva fremere,
e che, per la forza dell'abitudine,
si finisce col superare.

120 Chi vuole salvare alla svelta
sé stesso e gli altri,
deve praticare la grande magia
di scambiare sé stesso con gli altri.

121 L'attaccamento eccessivo al proprio io
fa temere anche il piú piccolo pericolo.
Chi non odierà questo «sé stesso»
che, come un nemico, è un complesso di paura?

122 Che, desiderando difendersi
dalla malattia, la fame, la sete e cosí via,
uccide uccelli, pesci, animali
e si stabilisce come loro nemico?

123 Che, per amore del guadagno e degli onori,
arriva anche a uccidere i genitori
e a rubare il patrimonio delle tre gemme[1]?
Che è combustibile per l'inferno?

124 Quale persona saggia amerà questo «io»
lo proteggerà, lo curerà,
vedrà in lui alcunché di diverso che un nemico,
e lo onorerà?

125 Se uno pensa: «Che mangerò se dò agli altri»?
diventerà un demone;
se invece pensa: «Se mangio che potrò offrire»?
per l'altruismo diventerà il re degli dei.

126 Chi fa soffrire un altro per egoismo,
cocerà negli inferni; ;
chi soffre per gli altri
ha diritto a tutte le felicità.

127 Perfino l'ambizione, che ha per effetto supplizi
nell'altro mondo, e vergogna e stupidità in questo,
se la si trasferisce agli altri
produce felicità celeste, gloria e intelligenza.

1. Il Buddha, la Legge e la Comunità.

128 Chi impone agli altri di lavorare per lui
avrà come conseguenza la schiavitù;
chi s'impone di lavorare per gli altri
avrà per ricompensa il potere.

129 Tutti quelli che sono disgraziati
lo sono per aver cercato la propria felicità;
quelli che sono felici lo debbono al fatto
di aver [in precedenza] cercato la felicità degli altri.

130 Perché poi parlare molto?
Basta considerare la differenza
fra lo sciocco, che ha cercato il suo interesse,
e il saggio, che agisce nell'interesse altrui.

131 E' certo che non si potrebbe ottenere la dignità
di buddha,
nè la felicità nel ciclo delle esistenze,
se non si scambia il proprio benessere
con la sofferenza degli altri.

132 Senza pensare all'altro mondo,
basta considerare che, in questo, il nostro benessere
non prospera:
se il servo non compie il suo lavoro,
il padrone non gli paga il salario.

133 Lungi dal dedicarsi al loro bene comune,
che è il principio della felicità, in questo mondo e
nell'altro,
gli uomini non cercano che di nuocersi
ed espiano questo sviamento con terribili sofferenze.

134 Tutte le catastrofi, tutti i dolori,
tutti i pericoli del mondo,
derivano dall'attaccamento all'io.
Perché devo avere tale attaccamento?

135 Se uno non fugge da sé stesso[1]
non può sfuggire al dolore,
come uno che non si allontani dal fuoco
non può far a meno di bruciarsi.

136 Per acquietare il mio dolore,
e quello degli altri,
mi do agli altri,
e considero gli altri come me stesso.

137 Appartengo agli altri,
questa sarà la convinzione della mia mente.
L'interesse di tutti gli esseri
deve essere ormai il mio solo pensiero.

138 Non conviene che gli occhi siano usati per mio interesse,
perché sono degli altri,
né che le mani si muovano per mio beneficio,
perché sono degli altri.

139 Preoccupato solo del bene delle creature,
tutto ciò che vi è di utile nel corpo
è da prendere ed usare
per il servizio degli altri.

140 Considerando gli umili come sé stessi
e sé stessi come gli altri,
allora si può, senza scrupolo,
coltivare l'invidia e l'orgoglio.

141 «Lui è ben trattato e non io».
«Io non guadagno tanto quanto lui».
«Lui è onorato e io disprezzato».
«Io soffro e lui è felice».

1. Non lo riduce a ciò che è, eliminando ciò che la fantasia ha costruito.

142 «Io lavoro mentre lui riposa».
«Lui è grande,
perché ha delle qualità».
«Io sono piccolo perché non ho virtù».

143 Ma come concepire un uomo senza qualità?
Ciascuno ha le proprie.
Ad alcuni sono inferiore,
ma ad altri superiore.

144 Se la mia virtù o la mia dottrina sono deboli,
è colpa della forza delle passioni e non della mia volontà.
Bisogna che io sia curato, se è possibile;
accetto le sofferenze della cura.

145 Se non posso essere curato da questo «me stesso»
perché mi disprezza?
Che mi interessano le sue qualità,
se non sono utili che a lui?

146 Non ha compassione neppure per i disgraziati
caduti nella gola dell'inferno
e, pertanto, per l'orgoglio delle sue qualità,
pretende di superare i saggi.

147 Se si sente uguale,
si sforza di superarli,
e se necessario si bisticcerà
per appagare la sua cupidigia e la sua ambizione.

148 Che le mie qualità
raggiungano una fama universale,
e che delle sue, quali esse siano,
non se ne parli in alcun luogo.

149 Possano restare nascosti i miei difetti,
possa io avere onori e lui nessuno.
Eccomi in possesso del mio guadagno,
sono onorato e lui no.

150 Rallegriamoci di vederlo,
dopo lungo tempo,
finalmente maltrattato e sbeffeggiato da tutti,
vilipeso in ogni luogo.

151 In realtà che paragone può esserci fra lui e me?
Che cosa può oppormi?
Scienza, saggezza, bellezza,
nobiltà, ricchezza, tutto gli manca!

152 Ascoltando vantare le mie qualità
dappertutto in tale maniera,
fremerò di gioia,
assaporerò un piacere delizioso.

153 Se l'altro possiede qualche bene
glielo prenderemo di forza,
e gli lasceremo appena da vivere,
se accetta di servire.

154 Bisogna farlo decadere dalla sua felicità
e addossargli le nostre pene.
Per sua colpa cento volte
abbiamo subito il supplizio del *saṃsāra*.

155 Per secoli innumerevoli
hai cercato il tuo interesse
e, a prezzo di tale immenso sforzo,
non hai raccolto che dolore.

156 Obbedisci senza esitazione
al mio scongiuro.
Piú tardi ne vedrai i vantaggi,
ché la parola del Buddha è veritiera.

157 Se prima avessi praticato questa regola di condotta
non saresti in questa condizione,
senza parlare della beata dignità di buddha,
che avresti potuto ottenere.

158 Come tu hai trasferito l'*ahaṃkāra*
a gocce di sperma e di sangue,
che ti sono estranee,
cosí trasferiscilo negli altri.

159 Diventa la spia degli altri,
tutto ciò che vedrai in questo corpo,
che può essere vantaggioso per un altro, prendilo
per servire gli altri.

160 Questo è a suo agio, l'altro è in disagio;
questo è in alto, quello in basso;
l'uno agisce e l'altro non fa nulla.
Dai cosí il via alla gelosia in te stesso.

161 Fa cadere il tuo «io» dal suo benessere,
rendilo conscio dell'infelicità altrui
e, per sventare i suoi intrighi,
sorveglia le sue azioni senza tregua.

162 Fa ricadere sul suo capo
anche l'errore degli altri,
e se la sua colpa è piccola
fa ugualmente che la confessi al grande asceta.

163 Schiaccia la sua reputazione,
esaltando quella degli altri,
e legalo al servizio degli altri
come uno schiavo di poco conto.

164 Vizioso per sua natura non deve essere lodato
per qualche briciola di qualità avventizia;
fa in modo, che se ha delle virtù,
nessuno le conosca.

165 Insomma tutto il male
che hai fatto agli altri per egoismo
fallo ricadere sul tuo «io»
a profitto degli altri.

166 Non tollerare neppure
che sia loquace.
Che si comporti in maniera riservata,
timido e pudico come un giovane sposo.

167 « Fa questo. Conduciti cosí.
Non far quello».
Piegalo cosí alla tua volontà
e puniscilo quando non l'osserva.

168 Se quando ti parlo non mi ascolti
o mio pensiero,
ti punirò
tu che sei il supporto di tutti i vizi.

169 Dove pensi di andare: io ti vedo.
Abbassa la tua fierezza.
E' finito il tempo che per tua colpa
ero perduto.

170 Rinuncia alla speranza
di aver anche oggi il tuo proprio interesse.
T'ho venduto agli altri
senza preoccuparmi del tuo disagio.

171 Se non avessi commesso la follia
di darti agli altri,
senza dubbio mi avresti consegnato
ai guardiani dell'inferno.

172 Quante volte già mi hai consegnato a essi?
e che lunghe sofferenze ho sopportato!
Ora, ricordandomi della tua ira,
ti schiaccio, o servo dell'egoismo.

173 Se veramente ami il tuo essere,
non lo amare;
se tu vuoi davvero proteggerlo,
non lo proteggere.

174 Nella misura in cui
prendi cura del tuo corpo,
nella stessa misura
esso si debilita e cade.

175 E anche quando fosse cosí ridotto
la terra non basterebbe
a soddisfare la sua cupidigia.
Chi mai vorrà fare la sua volontà?

176 Chi desidera l'impossibile
raccoglie pena e disillusione,
ma colui che è senza speranza
gode di una felicità inalterabile.

177 Non bisogna perciò permettere
la crescita dei desideri del corpo.
E' buono solo quello
che, pur essendo desiderabile, non lo si afferra.

178 Il corpo! Figura impura e orribile,
che ha per conclusione e per fine la cenere,
che è inerte e un altro fa muovere;
perché collegarlo alla nozione di «mio»?

179 A che questa macchina viva o morta?
Che differenza fra essa
e una zolla di terra?
O *ahaṃkāra* perché non sparisci?

180 Per la parzialità per il corpo
ho avuto solo sofferenze.
E' tuttavia cosa da poco, come un ceppo;
che importa la sua affezione o la sua ira?

181 Protetto da me
o divorato dagli avvoltoi,
né mi amerà, né li odierà.
Perché allora attaccarmi a lui?

182 Mi irrito se è maltrattato,
sono felice degli onori che gli rendono.
Ma lui non ne sa niente;
perché allora darmi pena per lui?

183 Quelli che amano questo corpo
sono per me degli amici.
Ma tutti amano il proprio corpo
perché allora non aver per essi la stessa amicizia?

184 Rinuncio cosí al mio corpo
a profitto del mondo.
Se lo conservo, nonostante i difetti,
è tuttavia uno strumento del *karman*.

185 Basta con le attività mondane.
Voglio seguire i saggi,
ricordandomi il discorso sull'attenzione[1]
combattendo l'indolenza o il torpore.

186 M'impegno a distruggere gli ostacoli,
avendo stornato il mio pensiero
dal cattivo sentiero,
per portarlo al suo vero punto di sostegno.

○

1. *Apramāda*.

CAPITOLO IX

LA PERFEZIONE DELLA SAGGEZZA
Prajñāpāramitā

1 Tutta questa schiera di virtù
ha per fine la saggezza, ha detto il santo.
Si faccia allora nascere in sé la saggezza
se si desidera la cessazione del dolore.

2 Vi sono due tipi di verità:
quella velata e quella assoluta.
Essa è di là dal dominio dell'intelligenza,
questa (l'intelligenza) è verità velata.

3 Ci sono analogamente due tipi di uomini:
lo *yogin* e l'uomo comune.
Gli *yogin* superano
gli uomini comuni.

4 Anche fra gli *yogin* vi è una gerarchia
a seconda delle qualità,
piú o meno elevate, dell'intelligenza.
Ma essi hanno lo stesso indirizzo e lo stesso fine.

5 Gli uomini ordinari vedono
e percepiscono le cose come reali,

e non come illusione.
In ciò sta il disaccordo fra essi e gli *yogin*.

6 La forma (*rūpa*) e cose simili vengono conosciute
con la percezione e non con l'inferenza.
Ma la percezione può sbagliare,
come quando giudica puro ciò che è impuro.

7 Le cose sono momentanee,
ha insegnato il signore;
e non per verità velata
questo è contradditorio.

8 Non vi è errore (*doṣa*) nella verità velata degli *yogin*,
in confronto agli uomini comuni essi percepiscono
la verità.
Lo negate? Tuttavia voi pure vi allontanate dalla
opinione comune
supponendo la donna impura.

9 Se il Buddha è solo un'illusione[1]
che valore ha la sua esistenza?
Se il mio essere è illusione,
perché una volta che è morto nasce ancora?

10 L'illusione permane
fintanto che dura l'insieme delle cause,
l'essere è una lunga continuità
e ciò può bastare per crederlo reale?

11 Non c'è male nella distruzione di un uomo,
che è l'illusione, perché non ha il pensiero,
e invece sì perché il pensiero è ricoperto d'illusione,
per questo sorgono meriti e demeriti.

12 Un pensiero solo apparente è impossibile,
le formule magiche (*mantra*) non sono in grado
di crearlo;

1. Da cui per cinque strofe applica il *prasaṅga* contro i *sarvāstivādin*.

ma questa apparenza è diversa
e l'incontro ha molte cause.

13 Una causa unica
non ha mai un'efficacia universale.
Per uno che è nel *nirvāṇa* per verità assoluta
cosa succede se entrasse nel *saṃsāra* per verità velata?

14 E' detto che il Buddha è nel *saṃsāra*,
ma allora a che serve il cammino per l'illuminazione?
Se le cause non vengono eliminate
anche l'illusione certo non sarà eliminata.

15 Ma per l'eliminazione delle cause
l'essere non esiste piú come prodotto della verità velata,
e se l'errore non è piú in funzione
allora da chi verrà l'illusione[1] ?

16 Se l'illusione non c'è
allora come può essere percepita?
E' solo una costruzione mentale
il che è diverso dalla vera realtà.

17 Ma se l'illusione e il pensiero sono una stessa cosa
allora cosa è visto? E da chi?
Perché il Buddha ha detto:
Il pensiero non vede il pensiero.

18 E' come la lama della spada
che non taglia sé stessa.
E' come la luce di una lampada
che rischiara,

1. E' un attacco ai vijñānavādin. «L'errore che non è piu in funzione» significa che se l'apparenza erronea dell'essere non c'è piú, come vi sarà percezione? Non essendoci il soggetto, chi percepirà l'illusione?

19 ma la lampada non può essere illuminata
perché non è avviluppata dall'oscurità.
Invero ciò che è scuro non è come il cristallo,
essendo scuro non è altro.

20 Perciò quando la luce è vista dagli altri
è vista in quanto non è il buio.
Non può farsi oscura da sola,
se non è oscura.

21 Come il buio
non può farsi tale da sé stesso,
cosí essa (la lampada) non può farsi oscura
da sé, se non è oscura.

22 L'intelligenza constata
e afferma che una lampada illumina,
ma chi può affermare
che l'intelligenza rischiara?

23 Luminosa od oscura,
dato che l'intelligenza non la vede nessuno,
è vano parlarne, come descrivere l'avvenenza
della figlia di una donna sterile.

24 Ma se non c'è la coscienza
come si può ricordare la propria conoscenza?
La memoria viene dall'associazione con l'oggetto
esterno
come il veleno è associato al topo[1].

25 Non si può pensare di conoscere sé stessi osservando
la propria associazione con le cause prossime,
che la giara nascosta che si percepisce con l'applicazione
di un magico unguento
non è l'unguento medesimo.

1. Quando il topo muore si capisce che è stato per il veleno.

26 Non si tratta di contestare ciò che è visto,
udito o conosciuto,
ma che tali dati siano verità assoluta;
credere in questo è la causa della sofferenza.

27 E' sbagliato pensare che l'oggetto illusorio sia diverso
dal pensiero
ed è pure erroneo ritenerlo identico;
Se esiste realmente come può essere identico
al pensiero?
E se è identico al pensiero, come può essere reale?

28 Se ciò che si vede è irreale come l'illusione,
allora si può dire lo stesso di chi vede la mente.
Se il *saṃsāra*, che è irreale, ha come punto d'appoggio
la realtà,
ne consegue che il pensiero, che è diverso, è irreale
come lo spazio.

29 Quando la realtà si basa sull'irrealtà
come può esserci uno che agisce?
Il vostro pensiero invero ha bisogno di un compagno:
il non essere.

30 Se il pensiero non ha oggetto
allora tutti sono dei buddha[1],
e inoltre se vi è solo il pensiero
quali qualità si potranno ottenere?

31 Se si arriva a capire che il pensiero è illusione
sarà cosí eliminata la passione?
Ma non si esperimenta che anche colui che la fa
apparire
s'innamora poi della donna creata magicamente?

32 Questo perché per il mago non è distrutta
la falsa impressione di realtà del conoscibile.

1. Il Buddha non ha la nozione.

Quando afferra la sua creazione magica
ha in sé troppo debole l'idea del vuoto (*śūnya*)[1]

33 Se si aderisce all'idea del vuoto
l'erroneo pregiudizio dell'esistenza se ne va.
Ripetendosi che nulla esiste
l'idea stessa del vuoto finisce con lo sparire.

34 In realtà quando non è accettata l'esistenza
di ciò di cui si può predicare che non sia,
allora l'esistenza è senza fondamento.
Come può ancora apparire alla mente?

35 Quando sia l'esistenza che la non esistenza
non si presentano piú alla mente
allora con l'assenza di ogni altra possibilità
la mente, che è senza supporto, diventa tranquilla[2],

36 Come la pietra filosofale e l'albero dei desideri
soddisfano i desideri delle creature
cosí appare il simulacro del vittorioso
per la disciplina e i voti.

37 Come un incantatore di serpenti,
che muore dopo aver consacrato un pilastro,
e tuttavia, per molto tempo dopo la sua morte,
il pilastro sarà efficace contro il veleno dei serpenti,

38 nella stessa maniera il pilastro del vittorioso,
che è consacrato in conformità alla pratica
dell'illuminazione,
anche quando il *bodhisattva* non sarà piú
continuerà a compiere la sua funzione.

39 Come mai il culto (*pūjā*), reso a un essere incosciente,
darà dei risultati?

1. Per riconoscere la donna inesistente.
2. Recitando questi versi verso Śāntideva sparì dagli occhi degli ascoltatori.

Perché il culto del Buddha vivo
e quello del Buddha estinto sono uguali.

40 Entrambi portano frutto, secondo le Scritture,
sia dal punto di vista della verità relativa che di quello della verità assoluta.
Altrimenti, come si potrebbe sostenere che è fecondo
il culto del vero Buddha?

41 Si ottiene la salvezza
per la visione delle quattro sante verità[1];
a che serve allora la visione della vacuità (*śūnyatā*)?
Perché, secondo le Scritture, non c'è risveglio fuori da questo cammino.

42 «Ma il grande veicolo non è provato».
«E le vostre Scritture lo sono?
Noi le accettiamo entrambe»[2].
«E' evidente che senza voi non sono accettate[3]».

43 «La fede che avete nelle vostre Scritture
dovete averla anche nel mahāyāna.
Se l'autenticità dipende dall'adesione degli eretici[4]
allora si debbono accettare per autentici anche i *Veda*, ecc.».

44 «I seguaci del mahāyāna sono in disaccordo,
allora, abbandonate le vostre Scritture,
ché ogni setta è in disaccordo non solo con gli eretici
ma anche coi propri aderenti, e quelli delle altre sette».

45 «Il *dharma* ha per radice la vita monastica.
E la vita monastica, come il *nirvāṇa*,
è ardua per coloro,
il cui pensiero poggia su un oggetto.

1. Ora si attacca la posizione del piccolo veicolo.
2. Si tratta del canone antico il *Tripiṭaka* e dei *Mahāyānasūtra*.
3. Quelle del grande veicolo.
4. I non buddhisti.

46 Se la salvezza fosse il risultato della distruzione
delle passioni
dovrebbe attuarsi immediatamente appena sono
distrutte le passioni,
ma in costui (il *bodhisattva*) che ha distrutto le
passioni
si vede [ancora] una facoltà di agire senza passioni.

47 Se si dice che la sete (*tṛṣṇā*), l'attaccamento,
non esiste piú per essi,
non siamo d'accordo,
non c'è anche una sete, che è errore, pur essendo
esente da passioni?

48 La sete ha per origine la sensazione (*vedanā*),
ma essi (gli *arhant*) hanno la sensazione.
Il pensiero che ha un oggetto
deve attaccarsi qua e là.

49 Senza la «vacuità», il pensiero imprigionato
si riproduce sempre,
anche una volta che ha raggiunto l'estasi incosciente.
Per questo bisogna coltivare la «vacuità».

50 Qualsiasi cosa sia stato detto in un *sūtra*
deve essere reso noto.
Se è stato nascosto, deve essere proclamato,
Niente è conosciuto d'importanza uguale ai venerabili
Mahāyāna-sūtra[1],

51 Se uno che è marcio diventa sano
per aver compreso un solo pensiero
come si può negare che un solo *sūtra*
sia uguale a ogni cosa insegnata dal vittorioso?

52 E tutto ciò che è stato detto dai discepoli di
Mahākāśyapa

1. Questa e le due stanze successive si ritengono non originali.

non viene rifiutato.
Come può essere fatto questo da uno come voi,
dal momento che ha goduto dell'insegnamento
del Buddha?

53 Ma, si dirà, se gli impacci dell'attaccamento e della paura
mantengono gli esseri nella trasmigrazione,
il frutto unico della vacuità
sarà quello che vi restino[1] per la salvezza degli esseri.

54 Questa critica della vacuità
non ha fondamento.
Perciò, senza esitazione
si deve coltivare la vacuità.

55 La vacuità è l'antidoto della cecità mentale,
causata dalle passioni e dal conoscibile.
Come non coltivarla, senza indugio,
se uno desidera l'onniscienza?

56 Che si tema ciò che provoca sofferenze
è comprensibile,
ma la vacuità calma il dolore,
allora perché si deve temerla?

57 Che si tema questo e quello,
finché si crede che l'«io» è qualcosa,
ma colui che sa che l'«io» è niente
che cosa può temere?

58 «Io» non sono i denti o i capelli,
né le unghie o le ossa,
né il sangue, il muco,
il plasma, il pus o la saliva;

59 né il midollo, né il sudore
né il grasso o la linfa,

1. Nel *saṃsāra*.

né le viscere interne,
o gli escrementi e l'urina;

60 né la carne o i muscoli,
né il calore o il respiro,
né le aperture del corpo
o le sei percezioni.

61 Se io fossi conoscenza uditiva,
il suono sarebbe percepito costantemente,
E in assenza dell'oggetto conoscibile
come parlare di conoscenza[1] ?

62 Se si attribuisce conoscenza a coloro che
non conoscono,
anche una bocca sarà conoscenza.
Perciò è chiaro che non c'è conoscenza
senza un oggetto conoscibile.

63 Perché l'io quando percepisce la forma
non sente il suono?
Perché non è in rapporto col suono, si dirà,
ma allora non è conoscenza uditiva!

64 Ciò che ha natura di percepire il suono
come percepirà la forma?
Lo stesso uomo invero può essere padre e figlio,
ma non nel senso della verità assoluta.

65 Se non ammettete altro che le tre qualità (*guṇa*)[2]
non ci sarà né padre né figlio.
Quando l'io percepisce il suono
la sua natura di percezione visuale non è piú
constatabile.

66 Se in realtà è in virtù di una altra natura che percepisce
la forma,
allora è momentaneo come l'attore che cambia ruolo.

1. Ora si attacca il Sāṃkhya.
2. Della materia.

E' invece, secondo voi, lo stesso io che percepisce,
ma che ha un'altra natura.

67 Direte voi ancora che quest'altra natura è irreale?
Ma qual'è allora la natura reale?
E' la sua facoltà di conoscere?
Allora tutti gli uomini sono una sola e stessa cosa!

68 E bisognerà anche ammettere l'unità degli esseri,
coscienti e incoscienti, perché hanno in comune
l'esistenza,
Se le differenze specifiche sono dichiarate irreali,
qual'è il supporto dell'identità?

69 L'io non è incosciente per incoscienza naturale,
come una stoffa o cose simili,
E' cosciente per l'unione con la coscienza, si dirà,
ma allora, se viene privato di coscienza, è distrutto[1].

70 Voi replicate che l'io è immutabile;
allora qual'è l'effetto prodotto dalla sua unione con la
coscienza?
Allo spazio, incosciente e immutabile,
si potrebbe attribuire anche la qualità dell'io!

71 Ma il rapporto dell'atto con il frutto
è impossibile senza l'io.
Se l'autore dell'atto sparisce dopo aver agito,
di chi sarà l'effetto?

72 Siamo d'accordo sul fatto
che atto e frutto hanno un supporto diverso.
Ma se ammettete che l'io sia inattivo
la discussione diventa inutile.

73 E' l'autore dell'atto che raccoglie il frutto;
ma questo non è evidente.

1. Contro il *Nyāya*.

Se si dice che l'autore dell'atto è lo stesso che gusta il frutto,
è perché si attribuisce una unità fittizia alla serie dei fenomeni.

74 Né il pensiero passato, né quello futuro
possono essere l'«io», perché essi non esistono.
Il pensiero presente sarà esso l'io?
Ma allora, quando cessa, non c'è piú io!

75 Come il tronco del banano,
diviso nelle sue parti, non c'è piú,
cosí l'io, scandagliato dalla critica,
è riconosciuto come il puro nulla.

76 Se l'individuo non c'è,
su chi si eserciterà la compassione?
E' immaginato con l'illusione,
che è presa in considerazione per il fine da conseguire.

77 Quale fine se l'individuo non esiste?
E' vero che lo sforzo procede dal risveglio,
ma siccome ha per scopo di calmare il dolore,
l'illusione dello scopo non è interdetta.

78 Il sentimento dell'io, al contrario, è causa di dolore
e si accresce con l'illusione dell'io
e siccome non può essere eliminato altrimenti
bisogna coltivare l'idea dell'inesistenza dell'io.

79 Il corpo non è i piedi o le gambe,
o il petto.
Il corpo non è le anche, il ventre,
il dorso o le braccia;

80 non è le mani o i fianchi,
o le ascelle, o le spalle o altro segno esterno;
non è il collo o la testa.

Ma allora cos'è il corpo[1] ?

81 Se il corpo si trova in parte
in ogni membro,
si tratta di parti che stanno nelle parti,
ma il corpo in sé stesso dov'è?

82 E se si trova tutto intero
in ogni membro,
ci saranno tanti corpi
quante sono le membra.

83 Il corpo non è né all'interno, né all'esterno.
Come sarà nella membra?
Non è neanche fuori delle membra.
In che modo allora esiste?

84 Allora non c'è corpo:
ma a causa di un'illusione
l'idea del corpo è attribuita alle membra
per via di un collegamento immaginario, come quello
dell'uomo al suo sostegno.

85 Finché dura un certo insieme di cause
il corpo è considerato come l'uomo,
cosí, finché tale insieme di cause dura nelle membra,
vi si vede un corpo.

86 Ma nella stessa maniera si può concludere che non vi è
piede;
il piede è un insieme di dita,
e le dita di falangi,
e le falangi di parti.

87 Le parti a loro volta sono composte di atomi,
l'atomo si divide in sei sezioni come i punti cardinali[2]

1. Contro l'*hīnayāna.*
2. Le quattro direzioni, piú lo zēnit e il nadīr.

e ogni sezione, poiché è indivisibile,
è lo spazio vuoto. Perciò non c'è l'atomo.

88 Cosí la forma è simile a un sogno,
quale persona saggia desidera attaccarvisi?
E se il corpo non esiste,
che senso ha parlare di uomo e donna?

89 Se il dolore esiste veramente,
perché non coinvolge quelli che sono nella gioia?
Perché l'attrattiva di un alimento saporito
lascia indifferente colui che è nel dispiacere?

90 Si dirà che il piacere non è sentito,
perché coperto da una sensazione piú forte.
Ma come si può parlare di sensazione
per ciò la cui essenza non è sperimentata?

91 Se il dolore è una sottile sensazione
coperta da una piú grossa,
non è possibile che anche l'altro stato sia un tipo
di soddisfazione,
una soddisfazione ridotta allo stato sottile?

92 Se la sofferenza non appare
in presenza di una causa contraria,
non ne consegue che ciò che è chiamato «sensazione»
non è che il risultato di una finzione[1] ?

93 Ecco perché la dialettica si sviluppa
come l'antidoto di tali pregiudizi.
Gli *yogin* hanno per solo nutrimento la contemplazione
che nasce nella sfera dell'immaginazione.

94 Se vi è un intervallo fra l'oggetto e il senso
come vi sarà contatto fra loro?

1. Una costruzione mentale.

Se non vi è intervallo, saranno uniti,
e come allora si può parlare di contatto?

95 Non si tratta di penetrazione dell'atomo
perché l'atomo non presenta né vuoto, né ineguaglianze[1].
Se non c'è penetrazione, non c'è mescolanza,
e se non c'è mescolanza, non c'è contatto.

96 Come si opererebbe il contatto
di ciò che è senza parti?
Se ci sono esempi di contatti indivisibili
che vengano indicati.

97 La coscienza, essendo senza forma,
non può entrare in contatto.
I corpi non lo possono nemmeno
perché non sono reali, come già dimostrato.

98 Ora in assenza di contatto come sarà possibile la
sensazione?
A che scopo tenderà il nostro sforzo?
Da dove verrà la sofferenza
e chi la sentirà?

99 Se non vi è né soggetto che sente,
né sensazione,
perché, o sete,
in questa situazione non sparisci?

100 Si vede, si tocca,
ma la sensazione poggia sul pensiero,
che a sua volta è simile a un'illusione e a un sogno,
dunque la sensazione non esiste.

101 La conoscenza che precede o segue,
è un ricordo e non una sensazione,

1. Da permettere la penetrazione.

non si percepisce essa stessa
né è percepita da un altro.

102 Non vi è soggetto di sensazione,
dunque la sensazione non ha un'esistenza effettiva.
Se tutto questo fascio di sensazioni è senza sostanza,
chi potrà essere oppresso da esso?

103 Il senso interno non è né negli organi di senso,
né nei loro oggetti, né nell'intervallo (fra essi).
Il pensiero non si trova
né all'interno, né all'esterno del corpo, né altrove.

104 Ciò che non è nel corpo, né altrove,
né insieme, né isolato, questo è niente.
E' per questo che tutti gli esseri
per natura sono nel *parinirvāṇa.*

105 Se la conoscenza è anteriore alla conoscenza
qual'è il suo punto d'appoggio per nascere?
Se essa è simultanea con ciò che è conosciuto
qual'è il suo supporto originale?

106 E se è conseguente a ciò che è conosciuto,
allora da dove verrà la conoscenza?
E cosí il sorgere di tutti i *dharma* momentanei
diventa impossibile.

107 Se dunque non vi è nulla di nascosto
allora perché parlare di due verità?
Se questo «velo» è creato da un altro,
come potranno gli esseri arrivare alla salvezza?

108 Tale essere [nel *nirvāṇa*] esiste per l'immaginazione altrui;
non per sua propria illusione (o velo),
Là dove c'è un effetto determinato dopo, c'è il velo;
se non vi è il primo, non esiste neanche l'altro.

109 L'immaginazione e la cosa immaginata

hanno una mutua dipendenza;
perciò la critica
si appoggia su dati empirici.

110 Ma se ciò che è da esaminare è esaminato
da ciò che è già stato criticato,
non vi è validità per l'esame
fatto da ciò che è già stato esaminato[1]!

111 Se ciò che è da esaminare, è già stato esaminato
non c'è base per un ulteriore esame.
E poiché non vi è base,
esso non nasce, e ciò è chiamato *nirvāṇa.*

112 Ma coloro per cui questo è vero,
si trovano in una cattiva posizione.
Se l'oggetto dipende dalla conoscenza
come si spiegherà la conoscenza?

113 Se la conoscenza dipende dall'oggetto
come spiegare l'oggetto?
Se i due elementi dipendono l'uno dall'altro,
reciprocamente, non esiste né l'uno né l'altro.

114 Ad esempio, se non vi è padre senza figlio
come nasce il figlio?
Ma in assenza del figlio neanche il padre esiste,
perciò non esistono né l'uno, né l'altro.

115 La pianta nasce dal seme,
il seme è indicato dalla pianta,
perché la conoscenza nata dal conoscibile
non prova l'esistenza di questo conoscibile?

116 L'esistenza del seme è inferita
da quella della pianta,

1. Si cade in un circolo vizioso.

ma da dove viene la nozione di esistenza della
conoscenza,
che permette di concludere quella dell'oggetto?

117 Il mondo, solo per la percezione visibile,
considera la causalità come universale.
Dalla diversità delle cause
nasce la complessità del loto: gambo, fiore, etc.

118 E chi ha creato tale varietà di causa?
La varietà della causa antecedente.
Perché la causa produce tale risultato?
Per l'influenza della causa precedente.

119 Dio è la causa del mondo.
Ma chi è Dio[1] ?
Se sono gli elementi, va bene.
Inutile darsi pena per un semplice nome.

120 Ma se gli elementi: terra, acqua, fuoco, vento,
sono molteplici, transitori,
senza volontà, senza carattere divino,
di poco conto, impuri; essi non possono essere Dio.

121 Lo spazio non è Dio perché è inattivo.
L'*ātman* è stato messo da parte dalla confutazione
già fatta.
E' Dio inconcepibile?
Ma allora lo è anche la sua qualità di creatore.

122 Cosa Dio ha potuto desiderare per creare?
L'*ātman*? Esso è eterno; gli elementi? Sono eterni;
Dio stesso? Egli pure è eterno;
la conoscenza? Senza principio, essa dipende dal
conoscibile.

1 . Contro i teisti.

123 Il piacere e il dolore? Essi provengono dall'atto.
Che cosa ha allora potuto creare?
Se la causa non ha principio
come potrebbe averlo l'effetto?

124 Perché non agisce senza sosta?
Non deve infatti tener conto di un altro;
poiché non esiste alcun essere che non sia stato creato
da lui,
da chi sarà obbligato a tenerne conto?

125 Se dipende dall'insieme delle condizioni,
allora la causa non è Dio.
Non può non agire quando tale insieme è al completo,
nè agire quando tale insieme non c'è.

126 Se Dio agisce senza desiderarlo
ne consegue che è dipendente;
se lo desidera, dipende dal suo desiderio,
e allora dove va a finire la sua qualità di esser Dio?

127 Coloro che dicono gli atomi eterni
sono già stati confutati[1].
Il Sāṃkhya sostiene la materia primordiale (*pradhāna*)
come causa eterna del mondo;

128 è costituita dall'equilibrio delle tre qualità
che sono luce, calore e tenebre[2].
Il mondo esiste
per la rottura del loro equilibrio.

129 Ma un essere unico non può avere una natura triplice
quindi la materia primitiva non esiste.
E neanche le qualità esistono,
che esse pure sono triplici.

1. Vedi *infra*, IX, 87; si tratta dei Vaiśeṣika e della Mīmāṃsā.
2. *Guṇa*: *sattva*, *rājas*, *tamas*.

130 Dato che le qualità non esistono,
l'esistenza del suono e cosí via non ha senso.
E' inoltre impossibile che piacere, dolore,
esistano nelle cose incoscienti, come gli abiti, ecc.

131 Forse s'intende che tali cose provocano piacere, ecc.,
Ma è già stata dimostrata l'inesistenza di tali cose.
E per voi allora, la causa è il piacere,
e non gli abiti, e cosí via.

132 Invero il piacere viene dagli abiti;
se questi mancano,
manca anche il piacere.
Ma non si constata mai la permanenza del piacere.

133 E se il piacere è sempre al massimo del suo sviluppo[1],
perché mai non vi è percezione di questo?
Se si trasforma nel suo stato sottile
come sarà successivamente: sviluppato e sottile?

134 Se abbandona lo stato sviluppato per passare a quello sottile,
questi due stati sono evidentemente impermanenti.
Perché allora non ammettere l'impermanenza
di tutto ciò che esiste?

135 Se lo stato sviluppato non è diverso dal piacere
è chiaro che il piacere è impermanente.
Ma da ciò che è inesistente non nasce nulla,
proprio perché è inesistente.

136 Tuttavia voi ammettete la nascita dello stato sviluppato,
che in effetti non esiste.
Se l'effetto è nella causa,
chi mangia riso, mangia escrementi.

1. In rapporto alle qualità.

137 Si potrebbe comprare a mo' di stoffa
il seme del cotone e rivestirsene.
Il mondo non lo vede per il suo ottenebramento
(*moha*),
ma l'atteggiamento del mondo è lo stesso di quello
dei vostri saggi.

138 D'altra parte la facoltà di conoscere appartiene
al mondo,
perché non dovrebbe vedere ciò che è?
Il giudizio del mondo non è un criterio di verità!
Ma la stessa apparenza delle cose non c'è.

139 E se i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*)
non sono tali,
le nozioni che procurano, sono erronee;
e anche la vacuità delle cose diventa una tesi erronea.

140 Se si assume che l'esistenza è intangibile,
allora la non esistenza non può essere concepita.
Ne segue che se qualsiasi cosa che esiste è falsa,
allora anche la sua inesistenza è falsa.

141 Un uomo sogna che suo figlio è morto,
l'idea falsa della sua inesistenza,
elimina quella della sua esistenza,
che è un'idea ugualmente falsa.

142 Il risultato di questa critica
è che niente esiste senza causa,
sia nella sua totalità,
che nelle parti.

143 Nulla è perciò percepito,
sia che permanga o sparisca.
Quale differenza vi è con la creazione magica[1].
che gli stolti credono una realtà?

1. Fra il mondo e la creazione magica.

144 Tutto ciò chè costruito dall'illusione
e tutto ciò che proviene da cause,
da dove viene e dove va?
Questo è da indagare.

145 Ciò che appare per il concorso di altri elementi
e sparisce se essi non ci sono,
questo fenomeno artificiale, come un riflesso,
come può avere il carattere di realtà?

146 Per ciò che esiste,
che importanza ha la causa,
e nella stessa maniera per ciò che non esiste,
che importanza ha la causa?

147 Miliardi di cause
non provocano cambiamenti in ciò che non è.
Ciò che è in questo stato non può esistere,
e cosa mai altro potrà arrivare all'esistenza?

148 Se l'essere non c'è quando c'è il non essere,
quando esso diventerà essere?
Infatti il non essere non sparirà
finché l'essere non sarà nato,

149 e questo non si potrà produrre
finché l'altro non se ne sarà andato.
E l'essere non andrà nel non essere
altrimenti una sola cosa avrà le due nature.

150 Non vi è dunque la cessazione,
né l'esistenza;
l'universo non conosce
né nascita, né morte.

151 I destini degli esseri sono come un sogno,
o il tronco di un banano.
Non vi è differenza reale
fra quelli che sono e quelli che non sono nel *nirvāṇa*.

152 Se le cose sono vuote
che si può avere, che si può perdere?
Chi sarà onorato o disprezzato,
e da chi?

153 Da dove viene la felicità o il dolore?
che cosa è piacevole e cosa non lo è?
Che cosa è la sete?
E dove trovare la sete di cui si cerca la natura?

154 Se si esamina il mondo dei vivi,
chi muore? chi nasce?
chi è nato?
chi è parente o amico?

155 O compagni, cerchiamo di renderci conto
che tutto è vuoto come lo spazio.
Ci si irrita o ci si rallegra
in litigi o in feste;

156 desiderando la nostra felicità,
passiamo penosamente la vita
nel dispiacere, nella lotta, nello scoraggiamento,
ferendoci gli uni e gli altri con mali d'ogni genere.

157 I morti cadono negli inferni
e sperimentano lunghe e cocenti torture.
Di tanto in tanto tornano nei paradisi
e si esaltano con la felicità.

158 Il *saṃsāra* comporta cadute molteplici,
ed esse sono rivestite di non esistenza.
Lì tutto è contradditorio,
e non c'è niente che abbia a che fare con la realtà.

159 Racchiude oceani di dolore senza fine,
e di violenza senza scampo,
le forze sono ridotte
e la durata della vita è breve.

160 Vi è una semplice spanna di vita,
sprecata in malattie, fame, fatica,
lavoro, sonno, avvenimenti,
e in sterile associazione con gli sciocchi.

161 La vita passa presto e invano,
il discernimento è difficile da ottenere,
Come trovare in tali circostanze
il mezzo per frenare l'abitudine alla dissipazione?

162 Māra si sforza di farci cadere
negli inferni (mentre si è in vita).
I cattivi destini sono numerosi
e la perplessità è invincibile.

163 Eppure è così difficile ottenere di nuovo
il momento opportuno, l'apparizione di un buddha;
è difficile superare il torrente delle passioni.
Non c'è che un succedersi di dolori.

164 Ahimé, come sono da compiangere
quelli che sono trascinati nel flusso della sofferenza,
che non vedono la loro triste condizione
e perciò sono ancor piú miserabili!

165 Come uno che, ogni volta che si bagna,
entrerebbe nel fuoco,
cosí credendo buona la loro condizione,
non fanno che peggiorarla.

Agendo come se non dovessero
né invecchiare, né morire,
si trovano di fronte a terrili disgrazie,
in primo luogo la morte.

167 A questi uomini tormentati dal dolore
quando potrò apportare la calma,
con una pioggia di felicità,
nata dalle nuvole dei miei meriti?

168 Quando, per mezzo della verità di superficie,
a coloro che credono nell'esistenza della realtà,
potrà insegnare la vacuità e l'approvvigionamento
del merito spirituale?
con distacco e con piena dedizione?

○

CAPITOLO X

L'APPLICAZIONE DEL MERITO
Parinamana

1. Per il merito che ho acquistato,
componendo il *Bodhicaryāvatāra*,
possano tutti gli esseri
ottenere di ornarsi della pratica dei *bodhisattva*.

2 Tutti coloro che soffrono
dolori del corpo e dello spirito,
in tutte le parti del mondo, per i miei meriti,
possano ottenere oceani di piacere e di gioia.

3 Fintanto che durerà per essi la trasmigrazione,
che la loro felicità non venga mai meno.
Che gli uomini ottenganò, senza sosta,
la felicità dei *bodhisattva*.

4 Che in tutti gli inferni
di tutte le sfere dell'universo,
possano gli esseri godere la felicità
e i piaceri della Sukhāvatī[1].

1. Il paradiso di *Amitābha*.

5 Possano ottenere il caldo
coloro che soffrono il freddo,
e possano essere rinfrescati da oceani di piogge,
versati dalle nuvole che sono i *bodhisattva*, quelli che
hanno caldo.

6 Che la foresta di lame di spade
diventi, per loro, bella come il parco Nandana[1]
e che gli alberi Kūṭaśālmalī[2], dalle acute spine,
si cambino in alberi dei desideri.

7 Che le regioni infernali conoscano l'incanto dei laghi,
rallegrati dal gioioso starnazzare degli uccelli acquatici:
oche, anatre, gru e cigni,
e il profumo dei loti lussureggianti.

8 Che i cumuli di carboni ardenti
diventino cumuli di gemme.
Che il suolo ardente diventi un pavimento di cristallo;
che le montagne che schiacciano, diventino palazzi celesti
popolati da buddha.

9 Che la pioggia di carboni, di pietre ardenti,
di spade, diventi una pioggia di fiori;
che la battaglia di spade
sia una piacevole battaglia di fiori.

10 Che gli esseri sommersi nelle acque cocenti della
Vaitaraṇī[3].
le ossa bianche come il gelsomino, la carne distrutta,
possano per i miei meriti ottenere una natura celeste
e godere con le Apsara sulle sponde della Mandākinī.

1. E' il giardino del palazzo del dio Indra.
2. E' un albero dell'inferno dove sono fatti salire gli adulteri, mentre donne gigantesche li morsicano e ne lacerano le carni con dei denti di ferro.
3. Fiume infernale.

11 Che i servi di Yama e i corvi e gli orribili avvoltoi,
vedendo con timore le tenebre dissipate in ogni dove,
si dicano: cos'è questa luce dolce, incantevole, deliziosa?
E alzando gli occhi, alla vista del fiameggiante Vajrapāṇi ritto nel cielo,
si sentano liberati dai loro peccati e desiderino raggiungerlo con fretta gioiosa.

12 Ecco che cade una pioggia di loti mista ad acqua profumata.
Che felicità: si vede spegnersi sotto il suo cadere il fuoco dell'inferno;
« Cos'è»?, dicono i dannati improvvisamente inondati di piacere.
E' l'apparizione di Padmapāṇi, che possa mostrarsi a essi.

13 « Fratelli, gridano, venite presto, via la paura, siamo richiamati alla vita »?
Ecco che viene un giovane principe[1] con il copricapo a varie punte. E' disceso a portare la pace.
Il pensiero del risveglio è nato, la cui potenza elimina ogni male e fa scorrere torrenti di gioia;
e insieme c'è la compassione, la madre della salvezza degli uomini.

14 Guardatelo, sul loto dei suoi piedi brillano i diademi di centinaia di dei prosternati;
i suoi occhi sono umidi di pietà.
Sulla sua testa una pioggia di fiori cade dai palazzi incantevoli,

1. E' Mañjuśrī, detto *Kumārabhūta* e che ha il copricapo a cinque punte.

dove risuonano canti di migliaia di Apsara che celebrano le sue lodi. E' Mañjughoṣa; vedendolo lo acclamino i dannati!

15 Per effetto dei miei meriti
che i dannati abbiano la gioia di vedere Samantabhadra e gli altri *bodhisattva*;
nuvole che versano pioggia,
e suscitano brezze deliziose, fresche e profumate.

16 Possano calmare le sofferenze cocenti
e gli spaventi dei dannati!
Che tutti quelli che dimorano nei cattivi destini
ne siano liberati!

17 Che gli animali cessino
di divorarsi fra loro.
Che i *preta*[1] siano felici
come gli uomini dell'Uttarakuru.

18 Che i *preta* siano satollati,
Che siano bagnati e rinfrescati,
dai ruscelli di latte
che scendono dalle dita di Avalokiteśvara.

19 Che i ciechi vedano,
che i sordi odano,
che le donne partoriscano senza dolore,
come Māyādevī[2].

20 Che gli uomini ricevano abiti,
nutrimento, bevande, ghirlande,
sandalo e ornamenti e tutto ciò che il cuore desidera,
tutto ciò che a loro fa bene.

1. I trapassati, che sono sempre affamati.
2. La madre del Buddha Śākyamuni.

21 Che i paurosi si rasserenino,
che gli afflitti si riempiano di gioia,
che i cuori turbati
siano senza pena e in pace.

22 Che la salute sia ai malati,
la libertà ai prigionieri,
la forza ai deboli,
l'affezione reciproca a tutti gli uomini.

23 Che tutte le regioni
siano propizie ai viaggiatori,
ch'esse li aiutino
al successo del loro viaggio.

24 Che i naviganti realizzino i loro desideri,
che rientrino tranquillamente
al porto
e godano i loro parenti.

25 Che i viandanti smarriti nella foresta,
incontrino una carovana
e facciano la strada senza fatica,
al riparo del pericolo dei predoni e delle tigri.

26 Che gli dei proteggano i dormienti,
i pazzi, i negligenti,
i bambini abbandonati e i vecchi
dai pericoli delle malattie e della foresta.

27 Che gli uomini siano sempre esenti dai vari contrattempi,
che siano dotati di fede, di saggezza, di compassione,
di buon aspetto e di buona condotta,
e si sovvengan delle loro nascite anteriori.

28 Che abbiano tesori che non si esauriscono
come Gaganagañja[1],

1. Nome di un *bodhisattva*.

che vivano in armonia,
in pace, e indipendenti.

29 Che gli esseri senza energia
l'acquistino.
Se sono brutti,
che diventino belli.

30 Che tutte le donne
diventino uomini.
Che gli umili diventino grandi,
ma che siano preservati dall'orgoglio.

31 Che, per la potenza dei miei meriti,
tutti gli esseri, senza eccezione,
si distacchino dal peccato
e pratichino sempre il bene.

32 Che non si separino mai dal pensiero del risveglio,
che si applichino sempre alla pratica del risveglio,
che siano favoriti dalla grazia dei buddha
ed esenti dalle opere di Māra.

33 Che tutti gli esseri possano godere
una vita illimitata
che essi vivano eternamente felici,
che sparisca anche il nome della morte.

34 Che tutte le regioni dello spazio
siano colme di buddha e *bodhisattva*
abbellite da parchi con alberi meravigliosi,
pieni di fascino per il suono della Legge.

35 Che la terra sia in ogni dove
senza ghiaia e altre asperità,
levigata come il palmo della mano,
dolce e piena di pietre preziose.

36 Che le grandi assemblee di *bodhisattva*
si riuniscano in ogni luogo.

Possano essi ornare la superficie della terra
con il loro splendore.

37 Che per mezzo degli uccelli, degli alberi,
e anche dei raggi del cielo,
possa il suono della Legge essere udito
incessantemente da tutti gli esseri.

38 Che gli uomini siano sempre
ammessi nella comunità dei buddha e dei *bodhisattva*
e che onorino con nuvole di offerte
il maestro del mondo.

39 Che piova nella sua stagione,
che le messi siano abbondanti,
che il mondo sia prospero,
che il re sia giusto.

40 Che le piante siano rimedi efficaci,
che le formule magiche riescano,
che le Ḍākinī, i Rākṣasa,
e gli altri demoni siano pietosi.

41 Che nessun essere sia infelice,
peccatore, malato, reietto, disprezzato,
e che nessuno sia in nessun modo
cattivo o male intenzionato.

42 Che i monasteri siano dei fiorenti
luoghi di studio.
Che l'armonia regni nella comunità
e che il suo lavoro prosperi.

43 Che i religiosi acquistino il discernimento,
e amino gli insegnamenti;
che la loro meditazione possa essere efficace
e libera da ogni turbamento.

44 Che le religiose siano accettate
e vivano senza litigi e senza fastidi,

che tutti i religiosi osservino
con scrupolo le regole.

45 Che coloro che hanno male agito si scuotano,
e si impegnino a estinguere le loro colpe;
che quelli che sono fedeli ai loro voti
ottengano lo stato di buddha.

46 Che siano ben colti, onorati,
accolti e che ricevano elemosine;
che il loro carattere sia puro
e che gioiscano di una reputazione universale.

47 Che senza aver subito i tormenti dell'inferno,
senza una carriera faticosa,
con un solo corpo celeste[1],
gli esseri ottengano lo stato di buddha.

48 che tutti i buddha siano onorati,
in tutte le maniere, da tutti gli esseri,
e che siano straordinariamente felici
con la inconcepibile felicità di un buddha.

49 Che i voti formulati dai *bodhisattva*
per il mondo, si compiano.
Che i pensieri di tali protettori
si attuino per [il bene] degli esseri.

50 Che i Pratyekabuddha e gli Śrāvaka
siano felici,
sempre onorati con rispetto
dagli dei, dagli Asura e dagli uomini.

51 Possa io ottenere il ricordo
delle mie vite anteriori,

1. Rinascano una sola volta nei paradisi.

e possa raggiungere per sempre,
per grazia di Mañjughoṣa, la terra della gioia[1].

52 In qualsiasi posizione[2]
possa mantenere le mie energie.
In tutte le mie nascite
possa io ottenere il discernimento completo.

53 Quando desidererò vederlo o interrogarlo
in qualsiasi maniera e su qualsiasi cosa
possa vedere, senza ostacolo,
il mio protettore Mañjughoṣa.

54 Come Mañjuśrī che va
per dieci direzioni[3]
e fino ai confini del cielo, per gli esseri,
possa anch'io percorrere la mia carriera.

55 Fintanto che durerà lo spazio,
e che durerà il mondo,
per tutto questo tempo che io possa dedicarmi
a distruggere il dolore nel mondo.

56 Che tutte le sofferenze del mondo
maturino in me,
e che il mondo sia felice
per le buone opere dei *bodhisattva*.

57 Unico rimedio al dolore del mondo,
fonte di ogni prosperità e ogni felicità,
che il dharma duri a lungo
con profitto e onore.

1. Pramuditābhūmi.
2. *Āsana*, posizione per meditare.
3. Dappertutto.

58 Rendo omaggio a Mañjughoṣa,
per la cui grazia, il mio pensiero è volto bene.
Onoro il buon amico (*kalyāṇamitra*)[1]
per il cui favore il mio pensiero è cresciuto nel bene.

○

1. Mañjuśrī.

ŚIKṢĀSAMUCCAYA

LE STANZE INTRODUTTIVE
Śiksasamuccayakarika

1 Se le sofferenze non sono care a me,
né agli altri,
che vi è di speciale in me,
che proteggo, e non gli altri[1]?

2 Colui che desidera porre fine alla sofferenza
e acquistare la felicità suprema,
dopo aver resa stabile la radice della fede,
diriga una ferma attenzione sulla *bodhi*.

3 La disciplina del *bodhisattva*,
[è prescritta] dal mahāyāna[2];
si deve, dunque, conoscer[ne] i punti essenziali,
in modo da divenire senza colpa.

4 L'abbandono a tutti gli esseri

1. Cioè: e che non proteggo gli altri. Cfr. B.C., VIII, dove si consiglia di mettere su un piano di uguaglianza sé e gli altri (*parāmasamāta*) 96-110.

2. Cfr. BENDALL: Ś.S., p. 17, 1.10 del testo sanscrito: «difficile da conoscere» (*durvijñeyaḥ*), tale precisazione potrebbe essere adottata per colmare la lacuna che vi è nel ms. prima del termine mahāyāna.

della propria esistenza, delle gioie, e dei meriti[1]
guadagnati nei tre tempi[2]
e la loro custodia è l'accrescimento della purezza[3].

5 E' per la gioia degli esseri
che vien donato il proprio essere, e cosí via[4];
ma se tutte queste cose non sono state custodite[5]
come gioirne?
E cosa mai si è donato se non si può goderne?

6 Di conseguenza è perché gli esseri possano goderne
che si deve proteggere il proprio essere e cosí via
[e questo si attua] non lasciando l'amico spirituale[6]
e studiando i *sūtra*[7].

7 In cosa consiste la protezione del proprio essere,
se non nell'evitare il male[8]?
Come si otterrà questo?
Evitando lo spreco (*syanda*) infruttuoso[9].

1. In realtà non vi è *puṇya* ma *śubha*: «tutto ciò che splende, o che è buono e utile».

2. Passato, presente e futuro.

3. Queste prime quattro stanze sono commentate nel primo capitolo del *Śikṣāsamuccaya*, consacrato alla perfezione o virtù del dono o generosità (*dānāpāramitā*).

4. Le gioie e i meriti, vedi la stanza precedente.

5. Non sono state bene intrattenute, in buono stato, tali da procurare gioia a chi le riceve.

6. *Kalyāṇamitra.*

7. Le stanze 5 e 6 sono commentate nel secondo capitolo, dove è presa in esame la perfezione o virtù della disciplina (*śīlapāramitā*).

8. Questa prima parte della stanza 7 è commentata nel terzo (*dharmabhānakādirakṣā*) e nel quarto capitolo (senza titolo) e si riferisce sempre alla acquisizione della perfezione della disciplina.

9. Cioè che non è di utilità agli altri. Questa seconda parte della stanza 7 è spiegata nel quinto capitolo (*śīlapāramitāyāṃ anarthavarjana*).

8 Che si realizzi questo[1] con costante attenzione.
L'attenzione porta a uno zelo devoto
e lo zelo diviene calma eccellente.
Conoscendo ciò, la si acquisti con assiduità.

9 Il saggio[2] ha detto che chi è raccolto
conosce in conformità a ciò che è.
Non si distolga, dunque, il pensiero dalla calma,
evitando i gesti esteriori.

10 Fermo in ogni dove, gentilmente,
con parole amabili,
che conquisti gli uomini onesti,
perché è cosí che sarà rispettato[3].

11 La gente che senza rispetto
disprezza il germoglio del vittorioso[4]
brucerà negli inferni e cosí via[5],
come il fuoco coperto di cenere.

12 Nel *Ratnamegha*[6] il vittorioso
ha cosí detto in sintesi la disciplina:
«Evita ciò che provoca
confusione fra gli esseri».

13 Questa protezione del proprio essere
si attua con medicine, abiti e cosí via;
al contrario, il lasciarsi andare al godimento della sete[7]

1. L'astensione dallo spreco inutile delle forze e delle condizioni favorevoli alla liberazione dalla propria sofferenza e di quella degli altri.
2. Il Buddha.
3. E in tal modo avrà ascendente sugli esseri.
4. Il *bodhisattva*.
5. Leggere: *pacyate*.
6. Cf. T.T.O.S. vol. 35, 81, *mdo-'grel* XX *ju* n. 897.
7. Il desiderio, *tṛṣṇā*, è la seconda nobile verità, la causa della sofferenza, appagare il desiderio significa restare nel *saṃsāra*, come appare chiaro nella catena della produzione condizionata (*pratītyasamutpāda*).

genererà lo sporco peccato[1].

14 «Dedicatevi a compiere buone azioni
e conoscete la misura di tutte le cose»,
grazie a questo precetto
non sarà difficile la custodia della gioia.

15 Che protegga bene i suoi meriti[2]
rinunciando alla ricompensa a proprio fine,
che non ne senta dispiacere[3]
e non proclami[4] ciò che fa.

16 Che abbia paura del guadagno e degli onori
e che eviti sempre ogni eccitazione.
Che il *bodhisattva* sia chiaro
ed eviti ogni dubbio concernente la Legge[5].

17 La gioia di essere purificato
è favorevole agli esseri,
come quella del riso cotto alla perfezione
ed esente da difetti.

18 Come il frumento soffocato dalle erbe cattive
muore per le malattie e non fiorisce,
cosí il germoglio del Buddha,
attanagliato dalle passioni non ottiene il vigore.

19 Cos'è la purificazione degli esseri?
E' la purificazione dai peccati e dalle passioni
[che si ottiene] conformandosi al senso delle parole
del Buddha,

1. Le stanze 8-13 sono commentate nel capitolo sesto dove si dimostra la necessità della protezione del proprio essere (*ātmabhāvarakṣā*).

2. Il termine è sempre *śubha*, vedi *suprā* stanza 4, nota 1, p. 222.

3. Dare con generosità significa non farlo a malincuore.

4. E non dica agli altri ciò che fa, non se ne vanti.

5. Le stanze 14-16 sono spiegate nel settimo capitolo che tratta della protezione della gioia e dei meriti (*bhogapuṇyarakṣā*).

se non si fa così si va all'inferno[1].

20 Che [il *bodhisattva*] sia paziente e cerchi la parola
[del Buddha];
si ritiri poi nella foresta.
Che si applichi alla meditazione
e rifletta sull'orribile[2] e così via[3].

21 Che sappia che la purificazione della gioia
risulta dalla purificazione di mezzi corretti
di sussistenza
e la purificazione del merito
da gesti colmi[4] di vacuità (*śūnyatā*) e compassione
(*karuṇā*)[5].

22 Molta gente prende il poco che hai,
che comporta questo?
Che si accresca, dunque,
ciò che non dà troppa soddisfazione.

1. Le stanze 17-19 sono commentate nell'ottavo capitolo; consacrato alla purificazione dai peccati (*pāpaśodhanaṃ*). Con questo capitolo inizia la descrizione della seconda grande fase della formazione spirituale e morale del *bodhisattva*, il periodo di purificazione (*śuddhi*), che riguarda tanto il corpo che lo spirito.

2. Si tratta della meditazione dell'orribile, cioè bisogna considerare i diversi aspetti di un cadavere in decomposizione per provocare in sé un disgusto per la carne. E' consigliata a coloro che sono di temperamento sensuale, mentre a chi è di temperamento intellettuale si consiglia di praticare il controllo del respiro. Sono come le due porte che permettono di entrare nella pratica della contemplazione.

3. La stanza 20 è commentata nel capitolo nono che espone la maniera per acquisire la perfezione della pazienza (*kṣāntipāramitā*), nel decimo, consacrato alla perfezione dell'energia (*vīryapāramitā*), l'undicesimo che fa l'apologia della vita nella foresta (*araṇya saṃvarṇanaṃ*), il dodicesimo che prescrive il controllo del pensiero (*cittaparikārma*), il tredicesimo che descrive i soggetti di attenta riflessione (*smṛtyupasthāna*) e il quattordicesimo che mette in luce il significato della purificazione, cioè l'eliminazione dell'erronea convinzione dell'esistenza dell'io (*ātmabhāvapariśuddhiḥ*).

4. Alla fine di un composto *garbha* significa: «contenente», «pieno di»; qui si può intendere azioni contenenti la vacuità e la compassione.

5. La stanza 21 è commentata nel quindicesimo capitolo, dedicato alla purificazione della gioia e del merito (*bhogapuṇyaśuddhiḥ*).

23 Cos'è l'accrescimento del proprio essere?
E' l'accrescimento assiduo[1] della forza.
L'accrescimento della gioia
risulta da un dono pieno di vacuità e compassione.

24 Dall'inizio e con sforzo
che affermi la sua risoluzione e la sua intenzione,
e, ponendosi di fronte la compassione,
si sforzi di aumentare i suoi meriti.

25 Le norme della buona condotta,
il culto, e cosí via, deve essere esercitato con rispetto
[e cosí] l'esercizio continuo della fede, ecc.[2]
l'attenzione vigilante alla benevolenza (*maitrī*) e
al Buddha[3].

26 In breve, il bene degli esseri
[ricercato] in tutte le circostanze,
il dono disinteressato della Legge e il pensiero
della *bodhi*
sono le cause dell'accrescimento dei meriti.

27 Il successo risulta dagli sforzi corretti,
dal mantenimento della vigilanza,
dall'attenzione, dal discernimento
e dalla riflessione corretta[4].

○

1. «Senza pigrizia»; leggere *bala-analasya-vardhanam*.

2. Le stanze 22-25 sono commentate nel sedicesimo capitolo, consacrato alla norma per migliorare la buona condotta (*bhadracaryāvidhiḥ*), nel diciassettesimo, dove si fa la lode del culto (*vandanānuśaṃsā*). I capitoli XVI-XIX fanno la descrizione dell'accrescimento (*vardhana*) nella formazione spirituale e morale del *bodhisattva*.

3. La seconda parte della stanza 25 è commentata nel diciottesimo capitolo, dedicato all'attenzione vigilante che si ha per le tre gemme (*ratnatrayānusmṛtiḥ*).

4. Le due ultime stanze 26-27, vengono spiegate nel capitolo diciannovesimo che non ha titolo.

IL TESTO IN BREVE

I diciannove capitoli che commentano le ventisette stanze del *Śikṣāsamuccaya* sono intitolati come segue:

1. La perfezione della generosità (*dānapāramitā*).
2. L'apprendimento della buona Legge con la perfezione della disciplina (*śīlapāramitāyāṃ saddharmaparigrahaḥ*).
3. La protezione di chi promulga il dharma, ecc. (*dharmabhāṇakādirakṣā*).
4. Senza titolo.
5. L'abbandono di ciò che non ha senso per mezzo della perfezione della disciplina (*śīlapāramitāyāṃ anartha varjanaṃ*).
6. La protezione della persona (*ātmabhāvarakṣā*).
7. La protezione delle gioie e dei meriti (*bhogapuṇyarakṣā*).
8. La confessione dei peccati (*pāpaśodhanaṃ*).
9. La perfezione della pazienza (*kṣāntipāramitā*).
10. La perfezione dell'energia (*vīryapāramitā*).
11. L'elogio della vita nella foresta (*araṇya saṃvarṇanaṃ*).
12. Il controllo del pensiero (*cittapārikarma*).

13. L'applicazione della memoria (*smṛtyupasthāna*).
14. La purificazione della persona (*ātmabhāvapariśuddhiḥ*).
15. La purificazione delle gioie e dei meriti (*bhogapuṇyaśuddhiḥ*).
16. Le norme per una buona condotta (*bhadracaryāvidhiḥ*).
17. La lode del culto (*vandanānuśaṃsaḥ*).
18. La commemorazione dei tre gioielli (*ratnatrayānusmṛtiḥ*).
19. Senza titolo.

All'inizio del primo capitolo ci sono dei versi che sono quasi identici a quelli che si trovano all'inizio del *Bodhicaryāvatāra*. E questo è una prova che le due opere reclamano lo stesso autore.

Inoltre anche il *Śikṣāsamuccaya* fin dal primo capitolo mette in evidenza la necessità della fede (*śraddhā*) e della rinuncia. Segue poi la descrizione di come attuare la formazione spirituale e morale del *bodhisattva*. Viene messo in luce il dovere di proteggere sè stessi proprio per il bene che si dovrà fare agli esseri. E per questo si debbono proteggere anche le gioie e i meriti. Ma non basta la protezione, bisogna anche provvedere alla purificazione (*śuddhiḥ*), del proprio essere, delle gioie e dei meriti e al loro accrescimento (*vardhana*). Cosí si perviene gradualmente allo stato di buddha, muovendosi nel piano fenomenico per raggiungere la verità assoluta.

I vari capitoli illustrano quanto detto nelle strofe che sono poste all'inizio, le citazioni tratte da centodieci *Mahāyānasūtra*, in parte perduti, sono tanto abbondanti da occupare il novantacinque per cento del testo stesso, ed è evidente la preoccupazione di Śāntideva di dimostrarsi fedele alla dottrina del mahāyāna, approfondita dalla scuola mādhyamika.

Si può anche notare, che riferendosi solo a testi buddhisti, implicitamente Śāntideva fa comprendere che non si deve cercare altrove la vera saggezza, né la conferma delle tesi del grande veicolo. E questo vale per chi vuole intraprendere la carriera del *bodhisattva*, cioè raggiungere l'onniscienza ed esercitare la grande compassione a profitto di tutti gli esseri.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE E ABBREVIAZIONI

I. OPERE GENERALI

HŌBŌGIRIN, *Chugan* a cura di J. May, vol. V, p. 384. — Hōb.

Répertoire du Canon Bouddhique sino-japonais, éd.. de Taisho, a c. di Paul Démieville, Fasc. annexe du Hobogirin, Paris-Tōkyō (Maisonneuve-Maison Franco-Japonaise) 1978.

Tibetan Tripiṭaka (Peking Edition), Ōtani University, a c. di D.T. Suzuki, Voll. 160 Kyoto 1955-1962. Cat. and Index, Voll. 4, Tōkyō 1962. — T.T.O.S.

II. ŚĀNTIDEVA

BU-STON

History of Buddhism, a c. di E. Obermiller, Heidelberg (Harrassowitz) 1931-1932. — *Śāntideva*

JONG, Jan Willem (de),

La légende de Śāntideva, rist. in *Buddhist Studies*, di J. W. de Jong, a c. di G. Schopen, Berkeley (Asian Humanities Press) 1979, pp. 119-140 (già pubbl. in Indo-Iranian Journal, XVI, 3, 1975, pp. 161-182.

PEZZALI, Amalia

Śāntideva , mystique bouddhiste des VII^e et VIII^e siècles, Testi e ricerche di Scienze religiose, pubbl. a c. dell'Ist. per le Sc. rel. di Bologna, Firenze (Vallecchi) 1968. *Śāntideva*

SHASTRI, Haraprasad, *Śāntideva*

Santideva, in Indian Antiquary, XIII, 1913, pp. 49-53.

TĀRANĀTHA,

Geschichte des Buddhismus in Indien, a c. di A. Schiefner, tr. ted. di W. Wassiliew. St. Petersbourg (Komm. der Kais. Akad. d. Wiss.) 1869.

III. BODHICARYĀVATĀRA B.C.

EDIZIONI:

Bodhicaryāvatāra ed. da I. P. Minayeff, in Zapisky Vostočnago Odteleniyā Imp. Russkago Arxeologičeskago Obščestva, IV, pp. 153-228, St. Petersbourg 1889. Ristampato da H. Sastri in Journal of the Buddhist Text Society, II, parte I e II, Calcutta 1894, pp. 1-16; 17-32.

Bodhicaryāvatāra, ediz. a c. di L. de La Vallée Poussin, con comm. di Prajñākaramati, in Bibl. Indica n. 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399, Calcutta 1901-1904.

Il IX cap. in *Bouddhisme*. Etudes et Materiaux, Mémoire de l'Académic de Belgique, L.V., pp. 233-388, Bruxelles, 1898.

Bodhicaryāvatāra, a c. di Shantibhikshushastri, con traduz. hindi, Lukhnow, 1955.

Bodhicaryāvatāra, a c. di P.L. Vaidya, con comm. di Prajñakaramati, in Buddhist Sanskrit Texts, XII, Darbhanga, 1960.

Bodhicaryāvatāra, a c. di Vidhusekhara Bhattacharya, ediz. in caratteri devanāgarī e tibetano, Bibl. Indica, Calcutta (Asiatic Society) 1960.

TRADUZIONI:

Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, tr. fr. di L. de La Vallée Poussin, in Revue d'histoire et de littérature religieuses, X, XI, XII (1905, 1906, 1907), Paris 1907.

La marche à la lumière, tr. fr. di Louis Finot, Paris (Bossard) 1920. «Les classiques de l'Orient», II.

Entering the Path of Enlightenment, tr. ingl. di Marion L. Matics, London (Allen & Unwin) 1970.

Il Bodhicaryāvātara di Śāntideva, a c. di Amalia Pezzali, Bologna (Egidi) 1975.

Eintritt das Leben zur Erleuchtung: Lehrgedicht d. Mahāyāna, tr. ted. di E. Steinkeller, Diederichs Gelbe Reihe; 34: Indien. Dusseldorf, Köln (Diederichs) 1981.

IV. ŚIKṢĀSAMUCCAYA Ś.S.

EDIZIONI:

Śikṣāsamuccaya a.c. di Cecil Bendall, in Bibl. Buddhica I, St. Petersburg (Imperial Academy of Sciences) (1897-1902.
Rist. fotomecc. «Indo-Iranian Reprints», 's-Gravenhage Mouton & Co.) 1957.

TRADUZIONI:

Śikṣāsamuccaya: A compendium of Buddhist Doctrine, a. c. di G. Bendall e W.H. Rouse, Indian Text Series, London (John Murray) 1922.

5770

Collana «Biblioteca Scientifica»

diretta da Stefano Santandrea e Vittorio Maconi

Questa collana raccoglie studi etnologici, antropologici, storici, di sociologia, di fenomenologia religiosa ecc. da ogni parte di quel mondo che è rimasto periferico rispetto alla cosiddetta «civiltà occidentale» (Africa, Asia, America Latina).

Merlo Pick V.
Ndai ná Gicandi. Kikuyu Enigmas. Enigmi Kikuyu

Da Ros A.
Morte e sopravvivenza presso i Nilo-Camiti

Tchiou Chyng-tian
L'Antropologia di Hsün Tzu nell'ambito del pensiero filosofico cinese

Toscano G.
Alla scoperta del Tibet
Opera voluminosa, di grande rigore storico e avvincente come un romanzo, documentata sulla prima esplorazione del Tibet da parte dei missionari gesuiti nel '600.

Galli S.
Il racconto africano

Rodegem F.
Documentation Bibliographique sur le Burundi
L'Opera classifica e descrive tutti i documenti stampati o inediti riguardanti il Burundi, anteriori al 1976. Una fonte indispensabile per gli studiosi.

Tablino P.
I Gabbra del Kenya

De Marchi F. (a cura)
Interessi e valori in conflitto nell'Asia Equatoriale

Coronese S.
Una religione che muore

Salvoldi V.
Il banchetto Sacro *imminente*

Pezzali A.
Śāntideva e il Bodhicaryāvatāra

Collana « Studi e Saggi »

diretta da Flavio Poli e Silvano Galli

Raccoglie, a livello di alta divulgazione, gli studi che provengono dal campo missionario e portano un contributo qualificato alla conoscenza dei popoli.

Casiraghi G.
Le nuove società afroasiatiche. Secolarizzazione e sviluppo

Anatriello P.
Al ritmo dei sacri tamburi. Storia costumi e credenze dei popoli Kaya dell'Unione Birmana

Cavicchi E.
Problems of Change in Kikuyu Tribal Society

Giorgi G.
La società segreta del Poro nella Sierra Leone

Schenetti M.
Nei regni del Congo

Bosa D.
La fontana dalle molte sorgenti

Rampazzo L.
La famiglia in Burundi

Algenii R.
Religione e vita di una tribù Daya del Borneo Occidentale

Poli F.
Tagore e Śāntiniketan

Laurencich Minelli L.
Antica Amazzonia

La prof. dott. Amalia PEZZALI, dal 1971 docente di *Filosofia dell'India e dell'Asia orientale* all'Univ. di Bologna, ha conseguito i seguenti titoli di studio e relativa posizione accademica: Laurea e dipl. di perf. di Filosofia orientale all'Univ.. di Roma, Dipl. di lingua cinese all'IsMEO a Roma, «Licence» in Filologia buddhista all'Univ. di Lovanio, Dipl. di Doctor in Philosophy (Ph. D.) in Fil. e Rel. dell'India all'Univ. di Benares, Dipl. di «Doctorat 3éme cycle» in Storia or. alla Sorbonne, in attesa della «soutenance» per il dipl. di «Doctorat ès-lettres » (D. Litt:) in Studi or. alla Sorbonne; «Libera docenza» in Rel. e Fil. dell'Estremo Oriente (1971), Professore ass. di ruolo (1981).

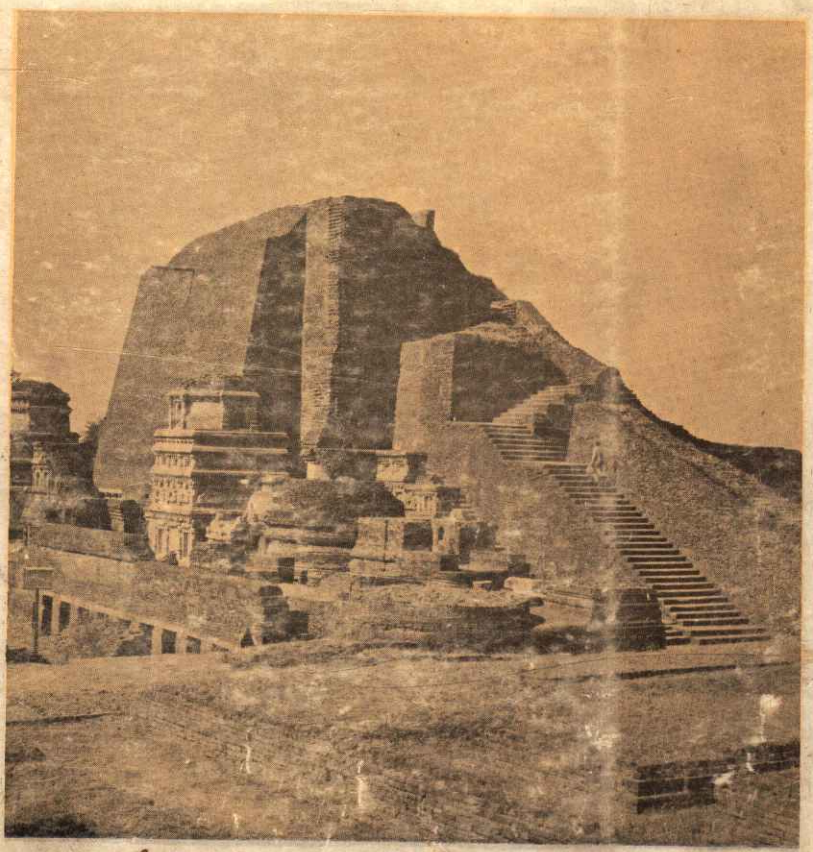
Ha ottenuto numerose borse di studio e due premi di cultura come «scrittrice» dalla Pres. del Cons. dei Ministri, Assistente volontaria e poi incaricata per un ventennio presso l'Univ. di Roma, fondatrice della Sezione, poi Istituto: «Venezia e l'Oriente», alla Fondazione G. Cini (responsabile della Collana di quaderni: «Civiltà orientali»), è stata prima bibliotecaria, poi vice-direttrice, della Biblioteca Nazionale Marciana e direttrice della Biblioteca Isontina.

E' membro dell'Ass. It. di Storia delle Religioni, dell'Ateneo Veneto, dell'Acc. Tiberina, della Soc. Asiatique, del CNRS (ERA 94, trad. di testi buddhisti e jaina), dell'Ass. It. di St. sanscriti, dell'Ass. Int. di St. buddhisti. Ha partecipato a numerosi Convegni e congressi in Italia e all'estero; ha al suo attivo molte pubblicazioni, articoli, recensioni, traduzioni da lingue orientali ed europee.

Professor and Doctor Amalia PEZZALI teaches *Philosophy of India and of Oriental Asia* at the University of Bologna, Italy, since 1971. She obtained the following academic titles and positions: «Laurea and Ph. D. in Or. Philosophy» at the Univ. of Rome, a degree certificate in Chinese language at the IsMEO Inst. of Rome, a diploma of «licence» in Buddhist Philology at the Univ. of. Louvain, a Ph. D. in Indian Philosophies and Religions at the Univ. of Benares, a diploma in Or. History (doctorat 3ème cycle) at the Sorbonne, awaiting for the «soutenance» of D. Litt. (doctorat ès-lettres) in Or. Studies at the Sorbonne, «Libera Docenza» in Religion and Philosophies of the Far East in 1971, and Associate Professor on the official roll in 1981.

She has won numerous scholarships and two cultural awards as writer from the Pres. del Consiglio dei Ministri. She was first voluntary assistant, later an appointee for twenty years at the Univ. of Rome, foundress of the Section and later Institute «Venezia e l'Oriente» within the G. Cini Foundation, in charge of the collection of ed. «Civiltà orientali». She has been at first Librarian, then the vice-Directress of the Marciana National Library and Directress of the Isontina Library.

She is a member of the It. Ass. of History of Religions, of the Ateneo Veneto, of Acc. Tiberina, of Soc. Asiatique, of CNRS (ERA 94, trans. of Buddhist and Jaina texts), of the It. Ass. of Sanskrit Studies and of the Int. Ass. of Buddhist Studies. She has taken part in numerous scientific meetings and conferences in Italy and abroad. She has published many studies, articles, reviews, translations from Oriental and European language.

In prima di copertina: Bhārhut, bassorilievo con l'adorazione della ruota della Legge (*dharmacakra*), situato sopra a un pilastro, secondo sec. a.C. (Indian Museum, Calcutta, India).

In quarta di copertina: Nālandā, panoramica dell'edificio principale del monastero, con scalinata e *stūpa* votivi (primo periodo medievale)